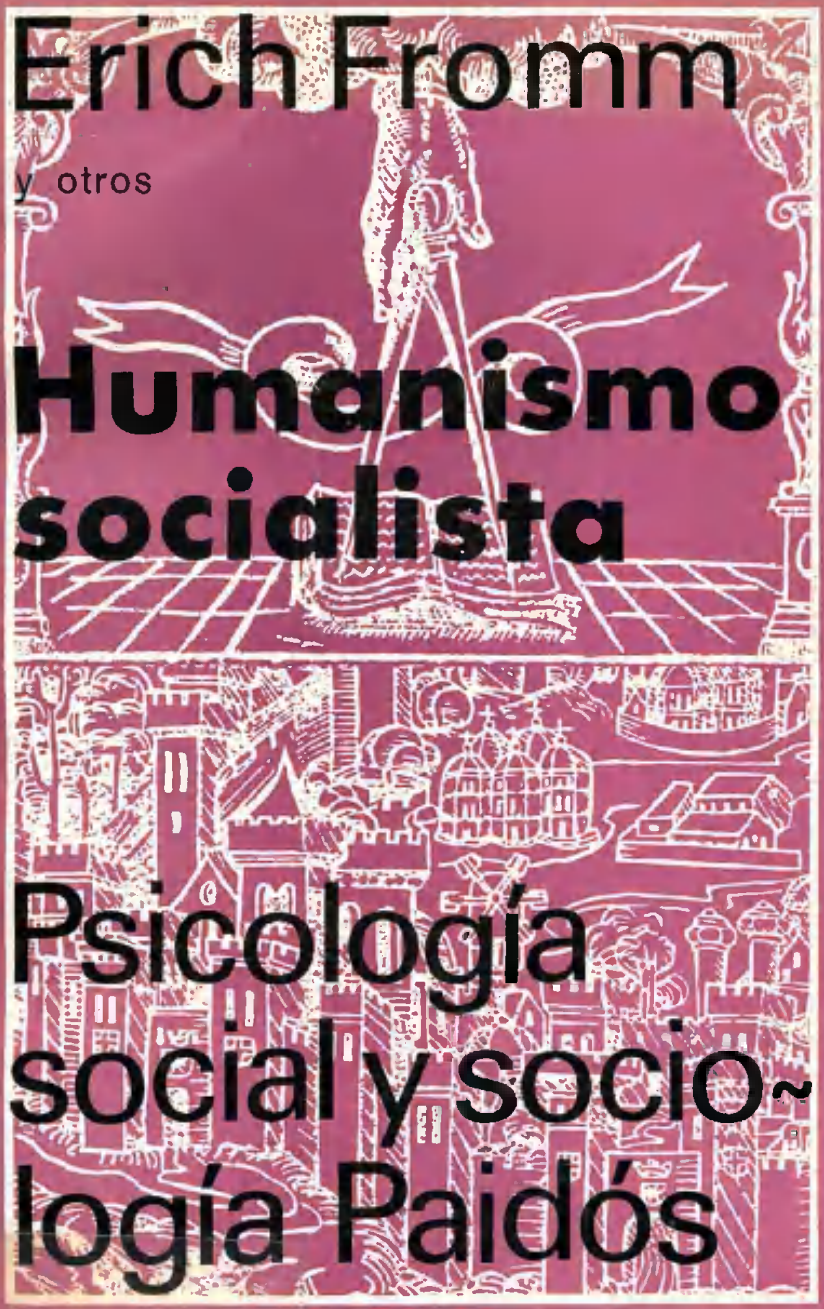
Erich Fromm

y otros

Humanismo socialista



Psicología social y sociología

Paidós

ERICH FROMM
Y OTROS

HUMANISMO SOCIALISTA

EDITORIAL PAIDÓS
BUENOS AIRES

Título del original inglés

SOCIALIST HUMANISM

Publicado por
DOUBLEDAY & COMPANY, INC.
Garden City, New York

Versión castellana
EDUARDO GOLIGORSKY

La traducción del Ensayo de Bertrand Russell "Elogio de la ociosidad", ha sido realizada por JUAN NOVELLA DOMINGO, por acuerdo especial con Aguilar S. A., Madrid.

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley Nº 11.723

La reproducción total o parcial de este libro en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "multigraph", mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

2ª edición, 1968
3ª edición, 1971

©

Copyright de todas las ediciones en castellano by
EDITORIAL PAIDOS
S. A I. C. F.

Defensa 599, 3er. piso — Buenos Aires

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

I. SOBRE EL HUMANISMO

Págs.

I. Veljko Korać: EN BUSCA DE UNA SOCIEDAD HUMANA 19
II. Iván Sviták: LAS FUENTES DEL HUMANISMO SOCIALISTA 34
III. Bogdan Suchodolski: HUMANISMO RENACENTISTA Y HUMANISMO MARXISTA 47
IV. Lucien Goldmann: SOCIALISMO Y HUMANISMO 58
V. Léopold Senghor: EL SOCIALISMO COMO HUMANISMO 71
VI. Raia Dunayevskaia: EL HUMANISMO DE MARX EN LA ACTUALIDAD 86
VII. Mihailo Marković: HUMANISMO Y DIALÉCTICA 102
VIII. Nirmal Kumar Bose: GANDHI: HUMANISTA Y SOCIALISTA 116
IX. Herbert Marcuse: ¿UN HUMANISMO SOCIALISTA? ... 124
X. Eugene Kamenka: EL HUMANISMO DE MARX Y LA CRISIS DE LA ÉTICA SOCIALISTA 135
XI. Umberto Cerroni: EL HUMANISMO SOCIALISTA Y LA CIENCIA 148

II. SOBRE EL HOMBRE

I. Adam Schaff: EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE 161
II. Milan Prucha: EL MARXISMO Y LOS PROBLEMAS EXISTENCIALES DEL HOMBRE 172
III. Karel Kosík: EL HOMBRE Y LA FILOSOFÍA 183
IV. Marek Fritzhand: EL IDEAL DE HOMBRE SEGÚN MARX 193
V. Bronislaw Baczko: MARX Y LA IDEA DE LA UNIVERSALIDAD DEL HOMBRE 203
VI. Danilo Pejović: ACERCA DEL PODER Y LA IMPOTENCIA DE LA FILOSOFÍA 220
VII. Maximilien Rubel: REFLEXIONES SOBRE UTOPÍA Y REVOLUCIÓN 232

VIII. Ernst Bloch: EL HOMBRE Y EL CIUDADANO SEGÚN MARX 241
IX. Erich Fromm: LA APLICACIÓN DEL PSICOANÁLISIS HUMANISTA A LA TEORÍA DE MARX 249

III. SOBRE LA LIBERTAD

I. Bertrand Russell: ELOGIO DE LA OCIOSIDAD 269
II. Irving Fetscher: LA CONCRECIÓN DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN MARX 284
III. Gajo Petrović: EL HOMBRE Y LA LIBERTAD 298
IV. Rudi Supek: LIBERTAD Y POLIDETERMINISMO EN LA CRÍTICA CULTURAL 305

IV. SOBRE LA ALIENACIÓN

I. Predrag Vranicki: EL SOCIALISMO Y EL PROBLEMA DE LA ALIENACIÓN 327
II. Oskar Schatz y Ernst Florian Winter: ALIENACIÓN, MARXISMO Y HUMANISMO 342
III. Mathilde Niel: EL FENÓMENO DE LA TECNOLOGÍA: ¿LIBERACIÓN O ALIENACIÓN DEL HOMBRE? 362

V. SOBRE LA PRÁCTICA

I. Norman Thomas: EL SOCIALISMO HUMANISTA Y EL FUTURO 379
II. Wolfgang Abendroth: LA PLANIFICACIÓN Y LA SOCIEDAD SIN CLASES 391
III. Richard M. Titmuss: LA ASISTENCIA SOCIAL Y EL ARTE DE DAR 410
IV. T. B. Bottomore: INDUSTRIA, TRABAJO Y SOCIALISMO 428
V. Sir Stephen King-Hall: LA LIBERTAD PERSONAL EN UNA SOCIEDAD OPULENTA 438
VI. Paul Medow: LOS IDEALES HUMANISTAS DEL ILUMINISMO Y LA ECONOMÍA MATEMÁTICA 440
VII. Danilo Dolci: REFLEXIONES SOBRE PLANIFICACIÓN Y GRUPOS, DESCENTRALIZACIÓN Y PLANIFICACIÓN .. 453
VIII. Galvano della Volpe: LA FILOSOFÍA SOCIALISTA DEL DERECHO 460
IX. LA TRIPLE REVOLUCIÓN 476

INTRODUCCIÓN

Uno de los fenómenos más notables de la última década consiste en el renacimiento del humanismo dentro de diversos sistemas ideológicos. El humanismo —que en los términos más sencillos implica la creencia en la unidad de la raza humana y en el potencial del hombre para perfeccionarse a través de sus propios esfuerzos— tiene una larga y variada historia que se remonta a los profetas hebreos y los filósofos griegos. El conocido aforismo de Terencio: "Nada de lo humano me es ajeno", constituyó una expresión del espíritu humanista, ratificada muchos siglos más tarde por la frase de Goethe: "El hombre lleva en sí no sólo su individualidad sino toda la humanidad, con todas sus posibilidades, pero las limitaciones externas que operan sobre su existencia individual determinan que sólo pueda materializar esas posibilidades en escala restringida".

A lo largo de la historia algunos humanistas creyeron en la bondad innata del hombre o en la existencia de Dios, y otros no. Algunos pensadores humanistas —entre ellos Leibniz, Goethe, Kierkegaard y Marx— destacaron particularmente la necesidad de desarrollar al máximo la individualidad para conquistar la mayor armonía y universalidad. Pero todos los humanistas han compartido la fe en la perfectibilidad del hombre, y han interpretado, creyeran o no en la necesidad de la gracia divina, que aquélla dependía de los esfuerzos personales del hombre (y he aquí el motivo por el cual Lutero no fue un humanista). Algunos humanistas no religiosos como Gianbattista Vico y Carlos Marx expandieron este concepto hasta el punto de decir que el hombre plasma su propia historia y es el creador de sí mismo.

Como los humanistas creen en la unidad del género humano y tienen fe en el futuro del hombre, nunca han sido fanáticos.

Después de la Reforma, percibieron las limitaciones comunes al catolicismo y al protestantismo, porque no juzgaban desde el estrecho enfoque de una organización o un grupo de poder particular, sino desde el atalaya de la humanidad. El humanismo siempre surgió como una reacción contra una amenaza que se cernía sobre el género humano: en el Renacimiento, contra la amenaza del fanatismo religioso; en el Iluminismo, contra la amenaza del nacionalismo extremo y de la esclavización del hombre por la máquina y los intereses económicos. La actual revitalización del humanismo constituye la respuesta a una forma agudizada de esta última amenaza —el temor de que el hombre se convierta en esclavo de las cosas, en prisionero de circunstancias que él mismo ha creado— y a la amenaza totalmente nueva que las armas nucleares plantean a la existencia física del género humano.

Esta reacción se percibe en todos los campos: católico, protestante, marxista, liberal. Sin embargo, ello no significa que los humanistas contemporáneos estén dispuestos a renunciar a sus convicciones filosóficas o religiosas específicas en aras del "mejor entendimiento", sino que, como humanistas, creen que es posible arribar a una nítida comprensión de los diferentes puntos de vista recurriendo a la expresión más exacta de cada uno de éstos, sin olvidar en ningún momento que lo más importante es la realidad humana que se oculta detrás de los conceptos.

Este volumen procura presentar las ideas de una rama del humanismo contemporáneo. El humanismo socialista presenta una importante diferencia respecto de las otras ramas. Los humanismos renacentista e iluminista se fundaron sobre la convicción de que la tarea de transformar al hombre en un ser humano pleno dependía exclusiva o principalmente de la educación. Si bien los utopistas del Renacimiento contemplaron la necesidad de introducir cambios sociales, el humanismo socialista de Carlos Marx fue el primero que postuló la imposibilidad de separar la teoría de la práctica, el conocimiento de la acción, los fines espirituales del sistema social. Marx afirmó que el hombre libre e independiente sólo podría existir en un sistema social y económico que, por su racionalidad y abundancia, marcara la conclusión de la época de la "pre-historia" e inaugurara la época de la "historia humana", la cual convertiría

al desarrollo pleno del individuo en la condición para el desarrollo pleno de la sociedad, y viceversa. Por ello, consagró la mayor parte de su vida a estudiar la economía capitalista y la organización de la clase trabajadora con la esperanza de instituir una sociedad socialista que sirviera de base para el desarrollo de un nuevo humanismo.

Marx estaba convencido de que la clase trabajadora dirigiría la transformación de la sociedad porque era simultáneamente la clase más deshumanizada y alienada, y la de mayor poder potencial, pues el funcionamiento de la sociedad dependía de ella. No previó que el capitalismo se desarrollaría hasta un punto en que la clase trabajadora prosperaría materialmente y compartiría el espíritu capitalista, en tanto que la totalidad de la sociedad se alienaría hasta un grado extremo. Nunca pensó que la *alienación opulenta* puede ser tan deshumanizadora como la *alienación indigente*.

Marx, que destacaba la necesidad de cambiar la organización económica y de transferir el control de los medios de producción de manos privadas (o monopolistas) a manos de los productores organizados, fue mal interpretado tanto por aquellos que se sentían amenazados por su programa como por muchos socialistas. Los primeros lo acusaron de ocuparse sólo de las necesidades físicas del hombre, y no de las espirituales. Los segundos creyeron que su meta consistía exclusivamente en la abundancia material para todos, y que el marxismo se diferenciaba del capitalismo sólo por sus métodos, que eran más eficientes desde el punto de vista económico y cuya propulsión dependía de la clase trabajadora. En realidad, Marx concibió el ideal de un hombre relacionado productivamente con otros hombres y con la naturaleza, capaz de responder al mundo con ánimo vital, y rico no por lo mucho que *poseía* sino por lo mucho que *era*.

Marx buscaba una respuesta al sentido de la vida, pero no aceptaba el tradicional concepto religioso según el cual sólo se lo podía hallar en la fe en la existencia de Dios. Por ello estaba ligado a la tradición de los pensadores iluministas, desde Spinoza hasta Goethe, que rechazaban las antiguas premisas teológicas y buscaban un nuevo marco espiritual de orientación. Pero, a diferencia de socialistas como Jean Jaurès, Lunacharsky, Gorki y Rosa Luxemburgo, que encararon más

explícitamente la cuestión espiritual, Marx rehuyó el examen directo de este problema porque quería evitar todo compromiso con las ideologías religiosas o idealistas, que él consideraba nocivas.

El marxismo auténtico constituyó quizás el movimiento espiritual más vigoroso, de naturaleza amplia y no teísta, que emergió en la Europa del siglo XIX. Pero después de 1914 —o quizás aún antes— este espíritu se extinguió casi totalmente. Muchos factores diferentes entraron en juego, pero los más importantes fueron la nueva abundancia y la ética de consumo que empezaron a predominar en las sociedades capitalistas durante el período comprendido entre las dos guerras, y en el inmediatamente posterior a la segunda, y el cuadro alternativo de destrucción y sufrimiento que provocaron las dos guerras. En la actualidad, los problemas vinculados con el sentido de la vida y con la meta del hombre en su existencia se han replanteado como temas de primordial importancia.

Hay que entender que hasta el momento presente de la historia, el problema espiritual permaneció ineludiblemente encubierto. Mientras las fuerzas productivas no habían alcanzado un alto nivel de desarrollo, la necesidad de trabajar y de ganarse el sustento otorgó suficiente sentido a la vida. Esto todavía se aplica a la inmensa mayoría del género humano, incluso a aquellos que viven en países de gran desarrollo industrial donde la combinación de trabajo y ocio, y la ilusión del consumo siempre creciente, impiden que el hombre descubra su auténtico potencial humano y sea lo que puede ser. Pero nos desplazamos a marcha acelerada hacia un mundo completamente industrializado y automatizado, donde la semana de trabajo de diez o veinte horas será la norma, y donde las abundantes satisfacciones materiales reservadas para cada individuo se darán por sobreentendidas. En esta sociedad totalmente opulenta (que será planificada, si no socialista), el problema espiritual del hombre asumirá características agudas y urgentes, de las que estuvo desprovisto en el pasado.

Este volumen tiene un doble propósito. Se propone elucidar los problemas del socialismo humanista en sus diversos aspectos teóricos, y demostrar que el humanismo socialista ya no constituye el motivo de preocupación de unos pocos intelectuales dispersos, sino un movimiento en escala mundial, que

se desarrolla con características independientes en diferentes países. En este volumen se dan cita por primera vez muchos socialistas humanistas de Oriente y Occidente. Al leer el volumen, tanto los colaboradores como los lectores tomarán pleno conocimiento, también por primera vez, de que muchos socialistas han reaccionado en forma similar ante las enseñanzas que les impartieron la historia de las últimas décadas y la amenaza actual a la supervivencia física y espiritual de la humanidad.

Exceptuando cinco casos, todas las colaboraciones han sido escritas específicamente para este volumen, pero nunca sugerí a los autores el tópico de un ensayo en particular. Preferí solicitar a cada uno de ellos que escribiera sobre cualquier tema que le pareciese muy importante dentro del marco general del humanismo socialista. Tuve la esperanza de que el volumen reflejara así las principales preocupaciones de los socialistas humanistas. No me pareció perjudicial que diferentes autores se ocuparan reiteradamente de algunos tópicos. Por el contrario, pensé que sería sugestivo e incluso asombroso observar la coincidencia fundamental que existe entre la mayoría de los autores incluidos en este volumen, y la medida en que una nueva escuela de pensamiento ha aparecido en diversos lugares del mundo, en particular entre los estudiosos yugoslavos y checoslovacos, cuyos escritos han tenido tan poca difusión en el mundo de habla inglesa.

Aunque los autores están unidos por un lazo común, existen importantes desacuerdos entre ellos y con el recopilador. Los autores pertenecen a distintos partidos políticos. La mayoría de ellos son socialistas, pero no todos. La mayoría de ellos son marxistas, pero algunos —incluyendo católicos, liberales independientes y laboristas no marxistas— no lo son. A ninguno de los autores que colaboraron en este volumen se lo podrá considerar responsable por las opiniones que haya vertido otro autor o el compilador.

Como humanistas, todos los colaboradores tienen una preocupación común por el hombre y por el pleno desarrollo de sus posibilidades, y una actitud crítica hacia la realidad política, en particular hacia las ideologías. Esto último tiene primordial importancia. Hoy, más que nunca, observamos que términos tales como libertad, socialismo, humanismo y Dios

se emplean en forma alienada, puramente ideológica, sin que importe quién los utiliza. Lo que hay de real en ellos es la palabra, el sonido, no una experiencia genuina de lo que se supone que indica el término. Los colaboradores se interesan por la *realidad* de la existencia humana, y por consiguiente adoptan una actitud crítica hacia la ideología; se preguntan constantemente si una idea expresa la realidad o la oculta.

Existe otro factor común a todos los colaboradores: su convicción de que en la hora presente la tarea más apremiante de la humanidad consiste en afianzar la paz. Ninguno de los autores que participaron en la elaboración de este volumen es partidario de la guerra fría.

Inevitablemente hay omisiones que el compilador lamenta. La mayoría de los autores son europeos o norteamericanos, aunque Asia, África y Australia se hallan representadas. También se observa un énfasis bastante unilateral sobre el aspecto filosófico del humanismo socialista en detrimento de los problemas prácticos y empíricos de la organización socialista humanista, los cuales se analizan sólo en el último capítulo, *Sobre la práctica del humanismo socialista.* En verdad, muchos problemas importantes de la organización socialista no sólo no están expuestos aquí, sino que han sido relativamente descuidados por la literatura socialista en general. (Estos problemas consisten, por ejemplo, en la distinción entre las necesidades humanas verdaderas y las necesidades artificialmente provocadas, en la posibilidad de revitalizar la artesanía como industria de lujo, en las nuevas formas de participación democráticas basadas sobre la emulación entre grupos pequeños, etc.)

En síntesis: quizás no sea exagerado afirmar que nunca en los últimos cien años se asistió a un estudio tan vasto e intensivo del problema del socialismo humanista como el que se registra en la actualidad. El propósito de este volumen consiste en mostrar este fenómeno y revelar algunos de los resultados de dicho estudio. Desde el ángulo de esta preocupación por el hombre y de esta resistencia a la deshumanización, nos sentimos hondamente solidarios con la totalidad de los humanistas, muchos de los cuales no coinciden con todas nuestras opiniones, pero que comparten unánimemente nuestro interés por el pleno desarrollo del hombre.

Deseo expresar mi agradecimiento a todos aquellos que me

ayudaron en mi tarea de recopilación. En varias oportunidades solicité consejo a Thomas B. Bottomore, de la Escuela de Economía de Londres, y a Gajo Petrovic, de la Universidad de Zagreb, y ambos siempre respondieron con la mayor generosidad. Estoy igualmente agradecido a los colaboradores, que atendieron con tanta buena voluntad mis sugerencias en cuanto a espacio y organización, y a los traductores, que asumieron la ímproba tarea de verter al inglés complicados manuscritos en francés, alemán, italiano, polaco y servo-croata. Finalmente, vaya mi sincero agradecimiento a Anne Freedgood, de Doubleday, por su permanente interés en este libro y por el extraordinario esfuerzo que realizó en la preparación del manuscrito.

ERICH FROMM

I. SOBRE EL HUMANISMO

I

EN BUSCA DE UNA SOCIEDAD HUMANA

por *Veljko Korać*

Veljko Korać es profesor de filosofía en la Universidad de Belgrado, donde se doctoró después de estudiar en Zagreb y Praga desde 1933 hasta 1938. Durante la Segunda Guerra Mundial luchó junto a los guerrilleros yugoslavos. Durante los años 1962-1963 estudió en los Estados Unidos bajo los auspicios de la Fundación Ford. Su mayor interés radica en la historia de la filosofía moderna, la antropología filosófica y la sociología, y escribió *Kant's Critique of Pure Reason, Hegel's Foundation of the History of Philosophy, Personality in Socialism, Marx and Contemporary Sociology*, y muchas otras obras.

Una de las objeciones que se hace con más frecuencia al socialismo de Marx consiste en que éste es inadmisible desde el punto de vista humanista, porque reduce al hombre y a la sociedad al nivel de factores estrictamente materiales, y degrada los valores espirituales, que constituyen la esencia de la humanidad, a un simple epifenómeno de la vida material. Se dice que el socialismo de Marx carece de contenido humano, y que su ideal no consiste en el *homo sapiens* sino en el *homo faber*. Estas presuntas deficiencias del socialismo de Marx se atribuyen a su materialismo, y su fin último consiste en depreciar y desacreditar a ambos.

Uno de los ejemplos más característicos de esta crítica nos lo proporciona el filósofo alemán Max Scheler. En *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler llega al punto de identificar la concepción del hombre y la sociedad elaborada por Marx con la del materialista vulgar Karl Vogt. Scheler atribuye a Marx el haber dicho que "el hombre no crea la historia sino que es en sí mismo un producto de la historia en diferentes

condiciones, y en particular de la historia económica y de la estructura económica". Según Scheler, Marx considera que el hombre es el producto de las condiciones económicas y que la creatividad espiritual —tal como se manifiesta en el arte, la ciencia, la filosofía, el derecho, etc.— carece de su propia lógica y continuidad inmanentes, porque las formas económicas suplantan completamente todo vestigio de tal continuidad o causalidad verdadera.

Como las críticas de Scheler a la concepción de Marx no son nuevas ni originales, no merecerían atención si no se considerara a Scheler el fundador de la antropología filosófica contemporánea, o sea, esa ciencia filosófica que investiga la explicación fundamental de los seres humanos como dimensión especial de la realidad. Si semejante filósofo no distingue el materialismo de Marx del de Karl Vogt, resulta oportuno determinar qué es exactamente lo que Scheler no captó en las obras de Marx.

La tercera *Tesis sobre Feuerbach* de Marx dice lo siguiente:

> La doctrina materialista según la cual los hombres son producto de las circunstancias y la educación, y según la cual los hombres transformados son en consecuencia el producto de otras circunstancias y de una educación distinta, olvida decir que los hombres son quienes cambian las circunstancias, y que es necesario educar al mismo educador. En consecuencia, el materialismo impulsa necesariamente a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se eleva por encima de la sociedad (p. ej., en Robert Owen). La coincidencia de la transformación de las circunstancias y de la actividad humana sólo se puede concebir y entender racionalmente como práctica revolucionaria (Praxis).

Es difícil creer que Scheler desconociera este texto, si bien la experiencia demuestra que los más vigorosos y temerarios enemigos de Marx fueron aquellos que ignoraban totalmente sus escritos. Pero si uno supone que Scheler leyó en verdad a Marx, incluyendo las *Tesis sobre Feuerbach*, hay que llegar a la conclusión de que él, al igual que muchos otros, fue absolutamente incapaz de percibir la reserva crítica que Marx planteó como materialista a la unilateralidad y estrechez del materialismo tradicional. Contrariando la imagen que Scheler y muchos otros desean proyectar, los escritos de Marx indican

claramente hasta qué punto él destacaba que la historia humana es en realidad obra del propio hombre. ¿Acaso en el primer volumen de *El capital* Marx no se refiere a Gianbattista Vico, quien escribió que la diferencia esencial entre la historia de la humanidad y la historia natural consiste en que la primera es obra del hombre y la segunda no? Pero Marx no coloca al hombre por encima y por fuera de la historia en el papel de un creador omnipotente con cualidades divinas. En cambio estudia al hombre en el seno mismo de la historia y afirma que "la totalidad de aquello que se designa con el nombre de historia del mundo no es sino el producto del hombre y el trabajo humano". Así, el hombre no es la criatura de poderes "superiores" (cualquiera sea la imagen que éstos asuman), y su existencia tampoco ha sido determinada de una vez y para siempre. Al crear historia se crea a sí mismo, al crearse a sí mismo crea historia. El secreto de esta creación reside en el trabajo humano, que es humano sólo en la medida en que orienta premeditadamente las fuerzas naturales para que éstas actúen en beneficio del hombre. Por este camino el hombre se eleva por encima de la necesidad natural como dimensión particular de la realidad.

Quienes sugieren que Marx concibió y explicó al hombre simplemente como el resultado de las circunstancias materiales, no entienden, o no quieren entender, el significado de la premisa fundamental de Marx: *la raíz del hombre es el hombre mismo.* Esta actitud, que es básica para la concepción del hombre que elaboró Marx, demuestra claramente en qué punto el materialismo de Marx se distingue del materialismo tradicional. Este enfoque es el que autoriza a ubicar a Marx en el lugar más destacado entre los fundadores de la antropología filosófica y la sociología contemporáneas, y así se refuta a Scheler cuando éste pretende atribuir a Marx una definición según la cual el hombre sería el producto simple y accidental de las condiciones y circunstancias materiales. Marx no busca la raíz del hombre ni en la naturaleza concebida en forma abstracta, ni en una abstractamente concebida totalidad de la sociedad; busca en cambio esa raíz en la praxis humana, que es humana sólo en la medida en que el trabajo humano se diferencia del trabajo de cualquier otra criatura viviente (o sea en la medida en que el peor de los arquitectos humanos es

superior a la mejor de las abejas, aunque al construir su panal la abeja abochorne a más de un arquitecto).

No hay ningún misterio en la afirmación de que la naturaleza y la esencia del hombre difieren de la naturaleza y la esencia de otras criaturas vivientes, y de que la raíz del hombre es el hombre. Esto sólo destaca la necesidad de considerar la intencionalidad de la actividad humana como el punto de partida para cualquier investigación del hombre y de todo género de actividad humana. La intencionalidad es aquel rasgo esencial del espíritu humano que faculta al hombre para apropiarse de la naturaleza o, como lo plantea Marx, para humanizar la naturaleza. En tanto que todas las otras criaturas, por muy inteligentes que sean, sólo pueden actuar dentro de las limitaciones de su especie, manteniéndose siempre más o menos sometidas a la necesidad natural directa, el hombre es capaz de liberarse de esta necesidad y de asumir las características de otras especies. Así, sólo el hombre puede apropiarse del potencial disperso de la naturaleza para dedicarlo a sus propios fines, convirtiéndose por esta vía en una especie universal que reproduce la totalidad de la naturaleza en tanto que las otras criaturas sólo se reproducen a sí mismas. Mientras los otros seres están siempre esclavizados por la necesidad directa, el hombre puede emanciparse de ésta. Entonces, y sólo entonces, el hombre trabaja como hombre.

Así, cuando Max Scheler afirma que la peculiaridad del hombre reside en el hecho de que puede decir "no" incluso a sus propias necesidades vitales, en que puede ser un "asceta principista de la vida", no hace más que repetir, involuntariamente y en un contexto mucho más estrecho, lo que Marx ya había expresado mucho antes y con mayor profundidad. Ya se explique el origen del hombre por la gracia de Dios o como un resultado accidental de las fuerzas naturales, la historia demuestra que aquél estructura su propia existencia recurriendo a su hegemonía racional sobre las fuerzas "superiores", a la superación racional de su necesidad natural inmediata. Claro que, al investigar al hombre, debemos elucidar todos los factores y componentes de su existencia humana, y explicar todo lo que él crea mientras se crea a sí mismo como hombre; pero el hecho de que sea humano conserva su carácter problemá-

tico mientras no expliquemos la intencionalidad de su praxis o la raíz de lo que es específicamente la "naturaleza" humana.

Muchos intérpretes de las ideas de Marx, ya se consideraran sus discípulos o sus adversarios, no intentaron captar las posibilidades teóricas que su explicación de la esencia genérica del hombre implicaba para la sociología, las ciencias sociales en general, y el socialismo. Más aún, algunos que deseaban presentarse como los más firmes herederos del pensamiento de Marx, o incluso como sus únicos discípulos auténticos, declararon que a la luz de la filosofía de Marx es imposible hablar del hombre como hombre, del hombre en general, o de la naturaleza o la esencia humana, y que sólo se puede enfocar al hombre como integrante de una formación socioeconómica particular, de una clase particular, etc. Una buena parte de la literatura marxista contemporánea refleja las proporciones que asumió esta unilateralidad.

No obstante, cuando uno se familiariza con el pensamiento de Marx abrevando en sus propias obras, y no en los escritos de Stalin o en las ideas stalinistas, es fácil percibir sin lugar a dudas que desde su juventud hasta el mismo fin de su vida Marx pensó y escribió acerca del hombre como hombre, y se esforzó por definir en la forma más completa posible la esencia humana. No podría haberlo hecho de otro modo, porque para él el problema del hombre era fundamental, tanto más cuanto que no estaba satisfecho con las definiciones existentes. Fue el primero que comprendió que para poder explicar la sociedad era necesario elaborar antes una definición clara del hombre como punto de partida. Aquellos que no han estudiado con seriedad los escritos de Marx creen que después de escribir sus primeras obras éste abandonó la discusión del hombre como hombre. Pero basta analizar el conjunto de la obra de Marx para comprobar que semejante criterio carece de fundamento.

En el primer volumen de *El capital*, Marx destaca expresamente que en la sociedad capitalista "el general y el banquero desempeñan un papel importante, pero que al *hombre* como hombre sólo le corresponde un papel muy desgraciado". Así, el elemento humano del hombre es ajeno al capitalismo. Al criticar a Bentham y al pedirle cuentas por haber repetido opacamente lo que Helvetius y otros filósofos franceses del siglo XVIII habían

dicho con ingenio, sobre todo al describir su concepto de hombre, Marx declara:

> Para saber qué es útil para el perro, hay que estudiar la naturaleza del perro. Es imposible deducir esta naturaleza del "principio de utilidad". Cuando el mismo principio se aplica al hombre, o sea, cuando deseamos evaluar toda la actividad humana, sus relaciones, etc., el primer problema en cuestión es la naturaleza humana en general, y el segundo, aquello que cambia con cada época histórica. Bentham es impermeable a este criterio. Se conforma ingenua y fríamente con tomar al filisteo inglés moderno como representante del tipo de *hombre normal.*

Marx estaba lejos de descuidar el problema de la naturaleza humana en general, y, por el contrario, criticaba a quienes hacían caso omiso de él. También rechazó la definición que presentaba al hombre como un ser que se conserva inmutable cuando aparece en un punto de la historia o en un sistema dado. La objeción del *mutatis mutandis* afecta a aquellas teorías socialistas que Marx criticó, pues al presuponer al hombre eternamente invariable y aislado, aquéllas proponían una sociedad ideal que, según la opinión de sus defensores, sería la más apropiada para el hombre así determinado. Marx, en cambio, creía que el hombre tiene la posibilidad de lograr su propia realización a través del proceso de autocreación. Allí donde otras teorías socialistas omitían analizar las causas subyacentes de la alienación del hombre respecto del hombre y de la sociedad humana, la teoría de Marx, basada sobre un nuevo concepto del hombre, se proponía investigar el fenómeno de la sociedad contemporánea de clases como condición básica de la praxis.

Al descubrir, gracias al análisis crítico, la alienación del hombre respecto del hombre, del producto de su trabajo e incluso de su propia actividad humana, Marx planteó la necesidad de abolir todas estas formas de deshumanización, y la posibilidad de restaurar la sociedad *humana.* Éste es su problema básico. Como críticos de la sociedad existente, otros socialistas también sabían que el mundo de la propiedad privada no era sino una sociedad de despiadada explotación, deshumanización y deformación del hombre, pero nunca examinaron a fondo las causas de semejante situación. Creían que era posible trans-

formar la sociedad recurriendo a un plan ideal basado en formas más perfectas de relación social, las cuales se materializarían gracias al triunfo de la razón apenas el pueblo comprendiera lo que este plan le reservaba. Desconocían las auténticas fuerzas libertadoras encerradas en la sociedad, así como los verdaderos métodos idóneos para superar la deshumanización y la inhumanidad existentes. Por este motivo todos los esfuerzos que se hicieron para aplicar estos proyectos desembocaron muy pronto en el fracaso.

Sin embargo, el concepto de socialismo no se desvalorizó. Marx tuvo plena conciencia de esto cuando cotejó varias doctrinas comunistas y socialistas. Las criticó de un extremo al otro, rechazando incluso algunas de sus expresiones de dogmatismo igualitario, de utopismo, y otros prejuicios. Marx calificaba de dogmatismo cualquier noción de igualitarismo proyectada por adelantado. En cambio, prefería criticar coherentemente el carácter inhumano de la sociedad existente. Al buscar la raíz de las contradicciones básicas de dicha sociedad descubrió el fenómeno de la oposición irreconciliable entre el capital y el trabajo. Colocado frente a este hecho, empezó a indagar cuál era la explicación de la esencia genérica del hombre, que halló en la intencionalidad del trabajo humano. "Al hablar de trabajo uno se refiere directamente al hombre mismo —observó, y agregó:— esta nueva formulación del problema ya contiene su solución". Quiso descubrir por qué el trabajo producía maravillas para los ricos y en cambio era fuente de miseria y desgracias para el obrero. ¿Esta contradicción se hallaba en el trabajo mismo? Si el hombre se crea a sí mismo a través de su propio trabajo, ¿por qué entonces su propio trabajo le resulta ajeno, una tortura en lugar de una satisfacción? ¿Por qué el hombre se aliena respecto del hombre y de su propia humanidad?

Es evidente que todos estos interrogantes derivaban directamente de la idea que Marx tenía acerca del hombre, y que las respuestas que les dio tuvieron una influencia decisiva sobre toda su teoría y la práctica de la misma... porque a partir de estas respuestas elaboró su teoría socialista. Su contenido esencial consiste en que el hombre que se crea a sí mismo a través del proceso sociohistórico sólo gana potencialmente en humanidad porque en las condiciones prevalecientes de

división del trabajo y antagonismo de clases su forma de vida sólo permite que su humanidad se manifieste y ratifique parcialmente. Al conquistar más poder sobre la naturaleza, el hombre ensancha la dimensión de su ser genérico, pero continúa impotente para dirigir su existencia social porque su propio ser permanece ajeno y desconocido. En la sociedad de la propiedad privada y la explotación, la alienación universal se manifiesta como la alienación de aquellas posibilidades que elevan al hombre por encima de todos los otros seres vivientes. Incluso los adelantos de la ciencia y la técnica se convierten en instrumentos de inhumanidad. Es por esto que la abolición de la alienación y las garantías para el libre desarrollo se identifican con el problema de la libertad social.

Al afirmar que todas las formas de alienación son consecuencia de la alienación de la actividad laboral del hombre, y que la propiedad privada como "expresión sensual y material de la vida enajenada del hombre engendró el hábito estúpido de identificar el objeto como propio sólo cuando se tiene la posesión física del mismo", Marx llegó a la conclusión de que la emancipación total y verdadera del trabajo constituye la premisa ineludible para que la gente asuma dimensión humana y la sociedad se convierta en una sociedad humana. La abolición de la propiedad privada y de la explotación sólo implica los primeros pasos hacia esa meta; la humanización del trabajo representa la primera tarea inmediata de la práctica socialista. Pero para lograr este objetivo es necesario saber cuáles son las fuerzas sociales capaces de promoverlo. Partiendo del hecho de la alienación, Marx demostró que ésta y la deshumanización totales (en sus propias palabras, "la pérdida completa del hombre") se han universalizado en la sociedad moderna, provocando padecimientos también universales. El objetivo de Marx era el *hombre* auténtico, colocado en condiciones de trabajo emancipadas y no desintegrado por la división del trabajo. Su visión del futuro de la humanidad se fundaba sobre la premisa de que semejante hombre era el fruto no sólo posible, sino también necesario, del desarrollo social, y que era imprescindible para la existencia de una sociedad verdaderamente humana. Con este ánimo escribió que "el punto de mira del viejo materialismo es la 'sociedad bur-

guesa'; el punto de mira del nuevo materialismo es la humanidad *humana* o socializada".

Por consiguiente, el socialismo no es el fin último de Marx, sino una aproximación al mismo. Su fin último es la sociedad *humana*, la sociedad donde cesa la deshumanización, el trabajo humano está verdaderamente emancipado y el hombre cuenta con todas las condiciones necesarias para su desarrollo y la ratificación de su personalidad. Marx no propone una sociedad ideal donde se logra automáticamente la libertad del individuo. Sabe que éste es un espejismo, porque la sociedad libre continúa siendo una abstracción si todos los miembros de dicha sociedad no son libres como individuos. Por ello declara explícitamente que una sociedad nueva, *humana*, sólo puede implicar una asociación de hombres donde *la libertad de cada individuo se convierte en la premisa para la libertad de todos.*

La libertad de la personalidad humana no es para Marx una abstracción hueca, ni un simple ensueño juvenil, como desearían demostrarlo sus críticos conservadores. En *El capital* expresa claramente que la libertad en las relaciones sociales corresponde a hombres libremente asociados, productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio de materia con la naturaleza, que someten a ésta al control social para efectuar el intercambio con el menor desgaste posible de energía y en condiciones dignas de su naturaleza humana. Sólo así puede extinguirse el trabajo alienado, que empobrece, deforma y despoja de su humanidad al obrero. En consecuencia, cuando Marx se refiere a la pauperización total del trabajador en la sociedad capitalista y *afirma* que la acumulación de miseria compensa la acumulación de capital, está pensando en todos los aspectos de la vida inhumana del trabajador, y no sólo en su pobreza económica. A esto se refiere cuando escribe que la acumulación de "agobio, esclavitud, salvajismo y decadencia moral constituye el destino de la misma clase que crea su propio producto en forma de capital".

El trabajo auténticamente emancipado creará las condiciones para la vida social libre porque sólo entonces el trabajo se convertirá en *producción*, o sea, en una actividad creadora que transformará al individuo en una personalidad. Marx interpretó el desarrollo de la sociedad como el desarrollo de cada individuo, y por consiguiente el fin último del desarrollo de la

listas, constituye un poderoso estímulo para la acción y se convierte en un elemento potente dentro de la práctica social, capaz de acelerar el desarrollo social. Pero cuando las posibilidades de materialización son escasas, esta fe debe permanecer necesariamente restringida a las ideologías de la felicidad humana. Así ha sido en el pasado y así es en la actualidad. En el caso de una sociedad pobre, lo mismo que en el caso de un individuo pobre, la prioridad corresponde a la satisfacción de las necesidades elementales y a la experiencia del disfrute material elemental. Como el ideal socialista y comunista contemporáneo de orden social (tal como lo formularon Marx y Engels sobre la base de su análisis crítico de la sociedad existente) presupone un alto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, siempre existe el peligro potencial de que se interprete el socialismo en un sentido puramente económico como el fin exclusivo y último del progreso social.

La tendencia, observada a menudo en los países socialistas, a tomar el adelanto y el crecimiento técnico de las fuerzas productivas (que en sí mismas no son una característica del socialismo, porque constituyen un rasgo igualmente importante del capitalismo) como el índice del grado de socialismo y progreso social alcanzado, atestigua la existencia de este peligro, sobre todo porque al mismo tiempo el progreso de la humanidad y de los derechos personales permanece relegado a un segundo plano. Cuanto menos desarrollado está un país, mayor es su tendencia hacia el igualitarismo primitivo y la supresión de la libertad individual. Se ha llegado incluso al extremo de que en algunos países el ideal de socialismo se plasme precisamente en la forma que Marx criticó más enérgicamente como el "regreso a la simplicidad *antinatural* del hombre indigente y sin necesidades" y como "envidia universal" (China). El deseo de acelerar el progreso técnico material desemboca en sacrificios humanos deliberados, y en el intento de justificar estos sacrificios por la necesidad histórica. Para dar una apariencia convincente a la justificación, se reemplaza la historia real por otra ficticia. Se sacrifica el presente en aras de un porvenir luminoso; los seres vivientes son las víctimas de la felicidad futura... como cuando los ideólogos cristianos prometían el reino del cielo para recompensar los sufrimientos terrenales. Las remotas metas ficticias, que tienen prioridad

sobre los objetivos inmediatos, se caracterizan como ideales absolutos a cambio de los cuales es necesario sacrificarlo todo. De este modo el optimismo histórico, que inspiró y aún inspira a los pueblos para luchar por un futuro mejor, se reduce a la categoría de instrumento común de la política cotidiana y pierde todo nexo con los ideales socialistas.

Hay ejemplos más que suficientes para demostrar cómo el hombre se convierte, en nombre del socialismo, en un simple instrumento para lograr determinados fines prefijados sin tomar en consideración la realidad objetiva. El hombre y el progreso de la humanidad quedan subordinados al progreso de un ente superior al hombre, que puede ser la "sociedad", el "Estado", la "tecnología", etc. Sea como fuere, se despoja progresivamente al hombre de su personalidad en tanto que se pone cada vez mayor énfasis en la humanidad como objetivo "supremo" de la historia.

Esta situación se expresa en diversos géneros de instrumentalismo y conformismo ideológicos, en la filosofía, en la ciencia, en el arte, en la literatura... en todo tipo de actividad espiritual. La creatividad espiritual se transforma en una herramienta de la ideología y de la política, y se sumerge en aquellos elementos de la conducta contemporánea que se han convertido en uno de los rasgos esenciales del burocratismo, el institucionalismo y el totalitarismo actuales. Las elevadas normas morales del socialismo reciben un mal uso, con fines totalmente profanos, casi siempre en beneficio de aquellos propósitos que armonizan con los intereses de la burocracia, la cual sólo piensa en sí misma y se identifica con la sociedad y el socialismo, refiriéndose a un futuro ideal en tanto que disfruta de los placeres *inmediatos* y se considera la única intérprete de las leyes históricas.

Las proporciones que puede alcanzar esta tendencia se reflejaron en la práctica stalinista, la cual, naturalmente no se extinguió cuando fue retirado del mausoleo de Lenín en la Plaza Roja, el cadáver embalsamado de Stalin. La situación que impera en la China contemporánea constituye el mejor ejemplo de la tendencia a restaurar el estatismo stalinista y a transformarlo en un modelo específico de igualitarismo primitivo e indigente. Este es el modelo que pretende imponerse despiadadamente a la humanidad contemporánea como el ideal de socialismo...

lo cual significa que la práctica stalinista aspira a materializarse desde un nivel inferior al que ocupaba antes, un nivel que en realidad no tiene nada en común con las ideas de Marx acerca de la sociedad *humana*. En la práctica stalinista, la fe en el socialismo se transformó en una de las principales palancas de la arbitrariedad despótica que, en nombre de ciertos "sublimes" objetivos futuros y de la "felicidad futura de la humanidad" alcanzó las más agudas características antihumanas y acríticas, hasta que finalmente se trasmutó en una cruel idolatría del Estado.

Los ideólogos de las tendencias burocrático-estatales ilustraron en numerosas oportunidades su distanciamiento de la teoría socialista de Marx. Un ejemplo destacado de este distanciamiento se encuentra en la siguiente definición de la libertad de la personalidad en el socialismo:

> En el socialismo, la personalidad es libre en virtud del hecho de que todas las personas son libres. En las condiciones de colectivismo socialista y democracia socialista la libertad de un miembro de la sociedad no amenaza ni puede amenazar la libertad de otro [2].

Así, la relación entre personalidad y sociedad se plantea de modo tal que la personalidad queda totalmente sumergida en la sociedad, o en "el pueblo", y esto se sanciona en nombre de intereses "supremos" a los que también se define como intereses colectivos. Se olvida que este interés "colectivo" deja de ser colectivo apenas se excluye de él al interés individual o personal. Pero éste es el método que utiliza la burocracia para representar sus propios intereses. Resulta más que obvio que, con una personalidad como la descripta, no queda nada de la asociación de hombres a la que se refirió Marx, en la que la libertad de cada individuo es la *condición* para la libertad de todos. Es evidente entonces que la práctica se ha alejado en verdad de la teoría socialista de Marx, porque ésta es muy clara: donde no hay libertad para la personalidad, no hay ni puede haber libertad alguna para "el pueblo".

A los críticos y adversarios del socialismo de Marx les encantaría poder utilizar precisamente esta práctica como argu-

[2] De la revista soviética *Voprosi Filosofii*, nº 9, 1958.

mento contra el socialismo de Marx, así como esgrimen el materialismo de Karl Vogt como argumento contra el materialismo de Marx. Olvidan que esta práctica ha abandonado a Marx y ha creado su propia ideología, que no tiene nada en común con las ideas de Marx, sea lo que fuere lo que a éste se le atribuya. Si en los países cuyas revoluciones socialistas precedieron a sus revoluciones industriales se manifestaron múltiples distorsiones de las ideas socialistas, esto no resta méritos a los principios del socialismo de Marx, ni elimina la posibilidad de materializar dichos principios en condiciones más avanzadas o diferentes, y con métodos distintos. Las contradicciones entre las tendencias contemporáneas del socialismo se destacan sobre todo porque alguna práctica socialista pretende imponerse como el único modelo posible de socialismo.

La tendencia a ignorar o disimular estas contradicciones choca con los principios dialécticos de Marx, que intentan exponerlas y resolverlas... y cuyo vigor creador reside *precisamente* en este intento. En consecuencia, es imposible conciliar la filosofía de Marx con decretos burocráticos que anuncian que el socialismo o el comunismo ya es un hecho consumado en cierto país. Por el contrario, según Marx, lo que se necesita es la crítica incondicional y desprejuiciada de "todo lo existente". Sólo en la medida en que exista esta crítica podrán verificarse y afirmarse los principios del socialismo de Marx. Este es el motivo por el cual dicha crítica asume cada vez más las características de una rebelión humanista contra el pragmatismo burocrático-tecnocrático y contra todas las formas de deshumanización y alienación... sea cual fuere la sociedad a la que esto se aplique.

Por consiguiente, el retorno a Marx en sus fuentes originales y a la búsqueda de los principios antropológicos y humanísticos del socialismo, no implica una evasión hacia tiempos superados. En cambio, implica la ratificación del concepto según el cual, en el socialismo que ostenta el nombre de Marx, nunca se podrá sacrificar al hombre como tal en aras de los presuntos intereses "supremos" del futuro, pues el hombre continúa siendo el fin último de las tendencias *actuales* hacia una sociedad *humana*, tanto en la teoría como en la práctica. Es por ello que hoy el interés por las ideas de Marx está más aguzado que en cualquier otro momento pretérito.

II

LAS FUENTES DEL HUMANISMO SOCIALISTA

por *Iván Sviták*

Iván Sviták nació en 1925 en Hranice, Checoslovaquia. Terminó sus estudios secundarios en Praga y fue incorporado a una cuadrilla de trabajos forzados en una fundición de acero. Después de la guerra, militó políticamente en el movimiento estudiantil socialdemócrata mientras se doctoraba en derecho en la Universidad Carolingia de Praga y en ciencias políticas en la Universidad de Ciencias Políticas. Después de graduarse disertó sobre historia de la filosofía en esa Universidad (1950-1954), escribió un libro de texto sobre historia de la filosofía, y compiló un manual filosófico. También escribió tres obras destinadas a popularizar el ateísmo: *Contemporary Problems of Atheism*, *The Marxist Classics on Problems of Religion*, y *How to Overcome Religion*. Fue miembro del Instituto Filosófico de la Academia Checoslovaca de Ciencias de Praga, trabajó en radio y televisión y colaboró con varios conjuntos experimentales de teatro, tradujo a Marx, Scheler, Diderot y Camus, y escribió numerosos artículos.

"¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿A dónde vamos?" Estas tres sencillas preguntas constituían el título de un cuadro pintado por un artista que, en las postrimerías del siglo pasado, abandonó Europa, no porque prefiriera el vacío idilio de las islas de Tahití, sino porque quería indagar las actitudes de la vida que, al plantear interrogantes de índole primitiva, podían engendrar infinitas paráfrasis del problema clave vinculado con el sentido de la vida. Así, el artista Paul Gauguin, despojado de ambiciones filosóficas, religiosas o científicas, planteó las mismas preguntas que constituyen el problema clave de todas las religiones del mundo y el concepto básico de todas las filosofías pasadas del hombre, así como el contenido medular de todo humanismo.

¿Quién es el hombre? La respuesta a esta sencilla pregunta de Gauguin es muy difícil, y al mismo tiempo muy importante. En verdad es imposible definir científicamente los instrumentos más generales del pensamiento humano, o sea las categorías, precisamente porque son categorías, o nociones muy generales. Son tan básicas y fundamentales que sólo están subordinadas al concepto del ser, de modo que una auténtica definición sólo podría estipular que las categorías existen. Esto en sí carecería de sentido, y como definición sería absurda. Lo mismo se puede decir del hombre, no sólo porque es la categoría de todas las categorías, sino porque él mismo es el creador de éstas. Está simultáneamente en ambos polos de la definición: es tanto *definiens* como *definiendum*. Si a pesar de ello deseamos definir al hombre, la mejor manera de hacerlo consistirá en recurrir a su historia. *El hombre es una historia de sus propias definiciones, la determinación de sí mismo.* Hasta ahora, las múltiples definiciones propuestas en función de la historia y del desarrollo de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, armonizan, en cierta medida, con la historia de las formaciones sociales. La imagen que el hombre ha creado de sí mismo varió, porque el hombre ha reflejado el mundo y su propia existencia en el mundo en distintas formas, las cuales dependen de la índole de sus relaciones sociales. Aunque desde el punto de vista biológico el *homo sapiens* permanece inalterado, su conciencia de sí mismo y su autocomprensión se modificaron siguiendo el ritmo de su organización social cambiante. Los monumentales autorretratos del hombre y su comprensión del proceso histórico de su propio desarrollo intelectual continúan siendo, hasta cierto punto, el núcleo palpitante de las ideologías de masas y el concepto básico que anima tanto a estas ideologías como a las artes, la religión y la filosofía. El *homo peccator*, concepto esencial del cristianismo; el *homo faber*, centro de la doctrina liberal; y la visión socialista del hombre no alienado, total, constituyen distintas respuestas al antiguo interrogante del sentido del hombre.

El conocimiento de las diversas respuestas al problema del hombre —aquéllas habituales en Oriente y Occidente, así como las tradicionales respuestas cristiana, liberal y socialista— constituye la premisa para el entendimiento mutuo. En el diálogo entre las ideologías, durante el cual se oyen a menudo re-

proches por la ausencia del humanismo, es importante recordar que el marxismo emana de las mismas fuentes clásicas del humanismo europeo de los siglos XVIII y XIX de donde surgen las tradiciones no marxistas y no socialistas. La consideración de esta fuente común y de este nexo entre las distintas ideologías humanistas —la consideración del hombre como valor central de la historia— es hoy más importante que el estudio de las diferencias entre los diversos tipos de humanismo.

El humanismo socialista no se desarrolló obedeciendo al ciego mecanismo de la historia económica, sino resolviendo los problemas "externos" del hombre y su significado en el universo. Si bien el desarrollo del hombre puede parecer predeterminado por la solución de los problemas sociales de la sociedad industrial, ésta es en verdad una ilusión. Reducir el movimiento socialista y su concepto del hombre a la realización de la reforma y la revolución sociales implica subestimar una importante dimensión del socialismo: su fin humanista. La génesis del pensamiento humanista fue la consecuencia del desarrollo del humanismo europeo, tradición ésta que implantó su raíces más profundas en la antigua Grecia, el Renacimiento y el Iluminismo.

El prólogo al humanismo marxista

Durante muchos siglos de la era cristiana, el concepto de hombre estuvo subordinado a la idea del dualismo de cuerpo y alma. La antropología era una disciplina teológica que orientaba su mayor interés hacia la relación entre el hombre y Dios, a pesar de que los conocimientos acerca del alma eran mucho menores que los que se habían acumulado acerca del cuerpo humano. Entonces, en el siglo XIX, apareció Ludwig Feuerbach. Conservando el concepto secular del Renacimiento y el Iluminismo, Feuerbach invirtió el enfoque teológico y proclamó que el hombre es Dios, convirtiéndose así en uno de los descubridores del hombre moderno.

La antropología de Feuerbach, una ciencia universal del hombre, constituye la culminación del humanismo pre-marxista. Representa un punto de evolución histórica en el que el conocimiento filosófico desembocó en una formulación del alcance

y objetivo del estudio de la raza humana: una teoría del hombre. El concepto materialista de Feuerbach contradecía radicalmente el concepto espiritualista cristiano, porque su punto de partida no era una *noción* abstracta del hombre sino el *hombre concreto*. La filosofía especulativa colocaba la esencia del hombre fuera de éste; el sistema de Hegel ubicaba incluso el pensamiento fuera del hombre, y lo convertía en una sustancia no humana especial. Desafiando esta filosofía, que aliena al hombre de su esencia, Feuerbach vio al hombre como un ser sensitivo y esbozó el concepto colosal de una tríada dialéctica en la cual el hombre primitivo, que vive armónicamente con su esencia natural, atraviesa el período de la alienación religiosa y se convierte en víctima de su propia proyección hasta que la necesidad de volver a sí mismo provoca su reintegración.

En el caso de Feuerbach, el humanismo filosófico no tomó como base la especulación —tal como lo había hecho durante casi toda su historia— sino más exactamente una unión con el conocimiento adquirido por las ciencias naturales. Feuerbach afirmó que se debe interpretar al hombre como un ente, no como un ego pensante; debe convertirse en un agente personalizado, práctico, activo. Allí donde los sistemas anteriores habían fusionado siempre el ego con algún acto de conciencia intelectual, Feuerbach liberaba al hombre concreto en toda su realidad, no sólo en su pensamiento. Y en este "humanismo real" se asentaba la posición teórica básica del marxismo y el socialismo posteriores.

En el sistema de Feuerbach, los elementos del materialismo "vulgar" se combinan con una profunda comprensión filosófica del hombre; la vaga anticipación del socialismo como solidaridad humana se suma a la solución utópica del renacimiento del hombre a través del amor; la relación mística entre el hombre-Dios y sus semejantes se vincula con la comprensión objetiva, realista, de la importancia que tienen las relaciones humanas concretas. La vaga visión del amor y la comunión de los corazones humanos constituye el punto de partida de un camino que conduce a una comprensión científica del hombre. La conclusión de los *Principios de la filosofía del futuro* de Fueuerbach proclama la necesidad de abandonar por completo la especulación, y éste es el comienzo del futuro humanismo de Carlos

Marx. El hombre total —el hombre total pensante, sensible, amante— se convierte en el tema de la nueva filosofía y de la antropología atea, humanista.

El concepto de Feuerbach se abrió paso entre los restos no sólo de la abstracción hegeliana, sino de todas las otras, y su importancia se multiplica cuando comprendemos que en Feuerbach el amor es una forma modificada del amor cristiano al prójimo. Para Feuerbach, el amor es no sólo la felicidad sensual sino también la definición misma de la ubicación social del hombre, una expresión de su sustancia, de su unidad con otros hombres. El hombre de Feuerbach siempre existe en una unidad dialéctica de "Yo y Tú", o, para ser más exactos, el hombre en sí *es* "Yo y Tú". *El hombre se define como una relación.* Por primera vez en la historia de la antropología filosófica, el hombre es identificado como una *relación* constantemente *cambiante.* El *Yo* está firmemente arraigado en el *Tú.* Las relaciones humanas concretas que nos presenta la filosofía de Feuerbach no son tan fructíferas como la posterior concepción de Marx que define al hombre como la suma total de las relaciones sociales. Pero, no obstante, asentaron los cimientos para esta concepción.

Feuerbach transformó el amor en una categoría humana concreta, y lo convirtió en un aspecto importante de su hombre total. Pero a pesar de que se esforzó por arribar a un concepto concreto, permaneció prisionero de un culto abstracto del hombre, incapaz de explicarlo en *todos* sus aspectos sociales. En el estrecho concepto de Yo y Tú, entendió muy concretamente al hombre en el terreno de sus relaciones sexuales y familiares. Sin embargo, éste fue el único aspecto verdaderamente concreto que logró captar. El hombre como un todo continuaba siendo una especie de hombre-Dios indefinido y deificado. Y cuando el proceso histórico, que bregaba en dirección a una sociedad socialista, reemplazó al método utópico para materializar el amor entre los pueblos, las teorías de Feuerbach dejaron paso a la práctica revolucionaria de los mismos pueblos. La expresión teórica de esta nueva etapa del humanismo fue una comprensión histórica, materialista y dialéctica del hombre y del papel que éste desempeña en la transformación del mundo.

Principios fundamentales del humanismo marxista

En la primavera de 1844 un inmigrante alemán de veintiséis años, llamado Carlos Marx, formuló por primera vez en París este nuevo tipo de humanismo. Su manuscrito inconcluso corrió la suerte más dramática que pueda estar reservada a un libro. Aún hoy, cualquier referencia a los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, de Marx, despierta el interés de todos los marxistas, ya sean ortodoxos o no. La esencia de esta obra Se puede expresar en los siguientes términos: *El Comunismo sin humanismo no es comunismo y el humanismo sin comunismo no puede ser humanismo.* Del fárrago de la prosa hegeliana y feuerbachiana en la que Marx escribía entonces, emergen por lo menos tres conceptos importantes acerca del hombre, que forman la base del humanismo marxista. En conjunto componen una tríada histórica del dramático proceso del desarrollo de la raza humana, proceso éste que siguen desde el estado de ente natural y a lo largo de su evolución social hasta su propia libertad; desde la alienación de su base humana y a lo largo de la superación de la alienación hasta la meta de la historia, el comunismo; desde la naturaleza y a lo largo de la inhumanidad hasta la humanidad. Los grandes contornos del cuadro que Marx trazó de la autocomprensión y autorrealización del hombre se elevan por encima de todos los frutos de las teorías del Iluminismo, ya sea en su rama mecanicista-materialista francesa o en su rama hegeliana, alemana e idealista. Marx trasciende los límites de la sociedad burguesa dentro de los cuales había permanecido encerrada hasta entonces incluso la ideología democrático-burguesa más radical, y supera el concepto del hombre como individuo separado.

Para proporcionar una imagen completa de la forma en que Marx entendió la antropología, es necesario recurrir a sus obras posteriores. Limitar la filosofía marxista del hombre a las obras del *joven* Marx implicaría falsear el humanismo de Marx. Desde que Landshut intentó introducir la ética en la antropología, los críticos antimarxistas han "teologizado" el concepto del hombre elaborado por Marx. Interpretaron equivocadamente el significado de la marcha del hombre a partir de la libertad primitiva y a lo largo de la alienación hasta

la libertad futura, como la caída del hombre, su penitencia y su salvación. Pero cualquier interpretación de Marx que no armonice con el espíritu de la ciencia contemporánea no es correcta, ya implique un concepto ideológico del socialismo ético, de la teología, del revisionismo o del dogmatismo ortodoxo. Y, al mismo tiempo, cualquier concepto que excluya del comunismo la base humanista del joven Marx, ya sea para favorecer la mecánica de las fuerzas económicas, la lucha de clases, el interés de la clase gobernante, o el poder del Estado contemporáneo, constituye un concepto antihumanista y antimarxista, cualquiera sea la fraseología a la que recurra.

La imagen que Marx presenta del hombre difiere cualitativamente de las ideas filosóficas anteriores, sobre todo en el concepto del hombre como sujeto activo, como su propio creador, que lucha contra las formas de alienación y se realiza a sí mismo. Es necesario destacar este cambio radical, sin negar que la rama existencialista del pensamiento filosófico ha gestado aun otro concepto del hombre. La antropología dialéctica de Marx no es definitiva, porque el conocimiento, que se convierte en parte de la ciencia, está sujeto a la crítica del tiempo, y porque el progreso continuo de la ciencia lo trasciende. En consecuencia, las obras de Marx no constituyen la culminación de la historia de la antropología y el humanismo, sino una etapa clave, a partir de la cual continúa la tipología antropológica. La característica más importante de la antropología dialéctica consiste en la constante expansión del concepto de hombre, a medida que el modelo se hace más y más complicado. La serie de cambios que el concepto de hombre ha experimentado en la filosofía durante los últimos seis mil años se prolonga después del mismo Marx en forma de curva exponencial. Es posible imaginar el desarrollo del conocimiento científico acerca del hombre como una curva que asciende bruscamente, trepando hacia el futuro abierto, como el mismo hombre.

El concepto de humanismo elaborado por Marx introdujo un cambio fundamental en la historia del humanismo, porque implicó más que la simple especulación de la filosofía alemana de la época. Trascendió las filosofías más antiguas y creó una base social e histórica antiilusionista, antiideológica, para

la antropología científica. Entre otras cosas, *puso punto final a la filosofía del hombre al asentar la base para una ciencia del hombre.*

Marx formuló las premisas del humanismo, fundadas sobre una antropología *científica.* Naturalmente, un siglo después de Marx, existen varias ramas específicas de la ciencia que no habían aparecido en la segunda mitad del siglo pasado o que aún tenían poca importancia. La antropología y el humanismo científicos tienen una nueva base empírica, si bien las ideas y los conceptos de la teoría de Marx no han perdido su validez. Como descubridor del verdadero mecanismo de la alienación humana, Marx coincide básicamente con la ciencia contemporánea, con la interpretación del hombre como un proceso, un sistema abierto, un equilibrio inestable. La ciencia moderna está llenando los contornos del hombre que el joven y versátil genio esbozó con solidez dialéctica durante una primavera parisina. La filosofía marxista es un producto orgánico de la cultura europea y de un concepto europeo, o sea clásico y humanista, del hombre. Si la filosofía marxista desea empezar a formular el concepto humanista socialista del hombre y a exponer las ideas contenidas en los manuscritos de Marx, deberá hacerlo ateniéndose no sólo a la herencia clásica del concepto pre-marxista del hombre, sino también a la ciencia contemporánea. Los filósofos marxistas saben que aún deben dar a la pregunta "¿Quién es el hombre?" una respuesta más detallada que la que aparece en los lineamientos generales formulados hace ciento veinte años por un joven filósofo alemán.

La antropología científica como base del humanismo socialista

En los últimos años, el culto de la personalidad impulsó a descuidar y deformar en la filosofía marxista los problemas del humanismo teórico. La filosofía del materialismo dialéctico no asimiló suficientemente los logros de la ciencia social contemporánea. Al evaluar la antropología filosófica contemporánea y el existencialismo, las obras de Roger Garaudy, Adam Schaff y Karel Kosík constituyen un importante ade-

lanto en el análisis total del problema, pero ni siquiera estos mismos autores creen que sus conclusiones sean definitivas. La historiografía marxista aún no ha hecho frente a las obras de Kierkegaard, Husserl y Scheler.

Durante los últimos cien años las ciencias naturales se han especializado tanto, que el cúmulo de conocimientos que se refiere al hombre ya constituye varias ramas separadas de la ciencia. A las diversas antropologías filosóficas, se suman por lo menos ocho ramas especiales de la antropología que encaran la realidad del hombre recurriendo a métodos *científicos* así como a la reflexión filosófica. Si existe en el humanismo un punto de partida fiel a Carlos Marx, ése es el que procura extraer conclusiones acerca del hombre sobre una base más firme que la que proporcionan los razonamientos filosóficos; en síntesis, sobre la base de la ciencia. La aportación de Marx consistió en demostrar hasta qué punto eran estériles las pretensiones de los metafísicos que aspiraban a captar el mundo en su totalidad y a explicarlo en su integridad. Marx probó que ninguna antropología *filosófica* puede explicar eficazmente al hombre desde un punto de vista científico. Es necesario someter al hombre al escalpelo analítico del método científico, capaz de descubrir los tejidos biológicos, psicológicos, históricos y sociales de la existencia humana, y de dar a la filosofía el material imprescindible para formar una síntesis. En el siglo XX, el humanismo debe estar complementado por el análisis científico del hombre.

En la medida en que las ramas principales de la ciencia aportaron abundantes conocimientos acerca del hombre, podemos hablar de la antropología física, biológica, psicológica, sociológica, cultural, económica y etnográfica, cada una de las cuales responde al interrogante acerca del hombre recurriendo a sus métodos especializados. Sin exceder los límites de su propia metodología, estas ciencias estudian el origen del hombre, sus rasgos específicos comparados con los de los animales, su personalidad como creador de cultura, su historia, relaciones sociales, ecología, posibilidades económicas, etc. Se han elucidado en distinta medida los problemas aislados: algunos constituyen metas de largo alcance para una futura síntesis antropológica, en tanto que para otros ya existen materiales detallados y hasta cierto punto generalizados. Los datos

biológicos, históricos, sociológicos y psicológicos permiten presentar los descubrimientos más importantes del conocimiento contemporáneo acerca del hombre en forma de *ciencia sintética* —antropología— y constituir un acervo de conocimientos suficientemente vasto en el que pueden abrevar el humanismo moderno y la teoría filosófica.

En el terreno de la biología contemporánea han salido a luz conocimientos totalmente nuevos: se ha demostrado que el hombre es un ente abierto, no especializado, producto de un ritmo específico de crecimiento (tal como lo describió A. Portmann), que constituye un caso único en el desarrollo de la vida y que es capaz de ocupar un lugar muy especial en el mundo animal. La biología ha probado que el primer año de vida del hombre constituye una etapa extraordinariamente importante de su crecimiento, similar a la que en otros mamíferos corresponde al desarrollo del embrión en el seno materno, y que el período de asimilación de conocimientos, que es excepcionalmente prolongado en el hombre, produce un ritmo peculiar de vida en relación con la madurez sexual y el ciclo de reproducción, todo lo cual sugiere que la diferenciación del hombre respecto de los animales tiene bases biológicas.

De igual modo, la psicología moderna, que en sus dos ramas, la pavloviana y la freudiana, ha modificado sustancialmente la antigua imagen del hombre como individuo racional al demostrar que está gobernado por muchas fuerzas además de la conciencia, ha aportado datos revolucionarios acerca del hombre. Cualquiera sea la terminología empleada, los psicólogos siempre ven al hombre como un ente con estratos múltiples, entre los cuales la razón no es el más importante. Se interpreta que el hombre cambia constantemente, y se toman en consideración todos los múltiples papeles que asume el individuo en el curso de su desarrollo. La psicología de la personalidad, junto con la psicología social, sondean la estructura de la naturaleza humana y proporcionan simultáneamente muchos datos empíricos.

Después de la biología y la psicología, la sociología es la rama de la ciencia que ha hecho los descubrimientos más importantes acerca del hombre. Las palabras de Aristóteles sobre la sociedad humana asumieron un nuevo significado cuando

Marx enfocó al hombre como un conjunto de relaciones no sólo personales sino también sociales. Al mismo tiempo, el concepto del hombre como miembro de una clase colectiva —la nación, la familia, o un grupo social mayor o menor— permitió comprender el aspecto social de la existencia humana y la importancia creciente que tienen los grupos en la vida del hombre moderno. Clases sociales íntegras aceptaron la idea revolucionaria de que para cambiar al hombre es necesario provocar un cambio en las relaciones sociales dadas, y de que el programa para transformar el mundo armoniza con la evolución de la sociedad. El hombre se descubre a sí mismo como el creador consciente de relaciones sociales, y, gracias a Marx y Freud, sabe ahora que, como consecuencia de la alienación, no ha sido más que un juguete en manos de fuerzas que no comprendía. Este conocimiento más completo del hombre no subsiste como el privilegio de una minoría, sino que se ha convertido en la teoría de la práctica viviente, humana, transformadora. El hombre sabe ahora que "pensar implica cambiar", como dijera tan acertadamente Bertolt Brecht.

La antropología científica empieza a formular sus primeras respuestas al problema de la existencia humana, y otorga a los antiguos pensadores los méritos que les corresponden. El hombre es un ente abierto, una personalidad, y la suma de sus relaciones. Se originó en la naturaleza, en la historia, en el desarrollo de las sociedades y culturas; marcha hacia un mundo humano, hacia el dominio de la tecnología, hacia la creación y la metamorfosis de sí mismo en el tiempo. "¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?" Venimos de la historia; somos personas; vamos a encontrarnos con nosotros mismos. Éstos son los prolegómenos de la antropología científica para el humanismo socialista, para la filosofía del hombre, para la filosofía de la libertad del hombre.

El futuro del humanismo

Naturalmente, es imposible reducir el humanismo socialista a los datos empíricos de las ciencias, porque también se preocupa por el problema de los valores y por una visión del futuro de la humanidad que trasciende la ciencia.

Pierre Lecomte du Noüy nos dice que el futuro del hombre es el único trascendentalismo que queda a los materialistas que niegan a Dios. Coincidimos en que el problema del futuro de la humanidad es por cierto uno de los más importantes. Los pensadores religiosos imaginaron que de algún modo la historia de las personalidades, de las naciones y de toda la humanidad estaba predestinada. Por consiguiente, la cuestión del objetivo de la historia o del futuro del hombre estaba desprovista de sentido, porque la historia era una revelación de los fines divinos. En los últimos años del Iluminismo, prevaleció una fe acrítica en el progreso de la humanidad, pero los seres del siglo XX trascendieron esa fe, sólo para bregar con más energía por su propio futuro racional como única alternativa frente a la destrucción total. El mundo de mañana es un mundo moderno sin guerras, un mundo de enriquecimiento mutuo de las culturas. El futuro de la humanidad estará condicionado por el dominio de la tecnología, del desarrollo económico, de la automación del proceso productivo, y por la irrupción de las ciencias en el ámbito cotidiano del hombre, lo cual quizás liberará al hombre para la creación y transformará así su modo de vida. Esta perspectiva de abundancia económica y de una sociedad sin clases presenta una visión cuyos contornos se pierden para el hombre de ciencia en el espacio del cosmos y en el abismo del tiempo, allí donde la ciencia permanece muda y el filósofo y el poeta dicen la última palabra.

Es entonces cuando comienza la verdadera filosofía, porque allí nace un área del raciocinio que la ciencia no puede abarcar. Allí la antropología científica se transforma en humanismo activo y concreto, en actividad humana práctica que conduce al mundo hacia el socialismo. Pero la esencia del socialismo no es la multiplicación de la riqueza material, sino el pleno desarrollo del hombre y su liberación. Tanto los antiguos utopistas como los científicos modernos han imaginado una sociedad socialista donde el hombre pueda desarrollar libremente su talento y su razón, donde pueda cultivar sus sentimientos y percibir la riqueza y la hermosura del mundo. El socialismo ha sido siempre un concepto de la más vasta libertad para el hombre. Marx imaginó la sociedad futura como una materialización de las ideas humanistas del pasado, como

el verdadero comunismo, que emancipa al hombre. Si el socialismo no da vida a las ideas de las cuales emanó, no podrá dársela al programa de Marx. El marxismo es un programa de libertad humana; si no lo es, no es marxismo.

La garantía del futuro humanista del socialismo reside sólo en el mismo pueblo, en sus actos. Contrariamente a lo que sucedía en los siglos pasados, cuando el hombre era arrastrado a través de la historia como un sacrificio a sus propias necesidades, cuando era un objeto pasivo en manos de fuerzas sociales ciegas, constantemente azotado por la guerra, el hambre y la opresión, el siglo XX ofrece al hombre una oportunidad para gobernar la historia. Sólo en nuestro siglo la gente comprendió que es posible cambiar el mundo. Si los hombres asumen esta tarea con plena conciencia, no atentarán contra sus propios intereses, no crearán una sociedad de robots mecanizados y autómatas prefabricados, sino que bregarán por el contenido humano de la sociedad futura. Las actitudes presentes de los hombres, su convicción de que el socialismo no existe sin humanismo, tienen una importancia superlativa. El socialismo se preocupa no sólo por el desarrollo de las fuerzas productivas y la tecnología, sino también por el contenido de las relaciones sociales, los problemas humanos y el carácter del hombre. Si la mayor tecnología no está acompañada por un cambio en las relaciones humanas, sólo podrá engendrar el tenebroso futuro de *1984* de George Orwell, pero no el socialismo. La tecnocracia inhumana de la pesimista utopía de Orwell representa un mundo que ha perdido su tradición humanista. El socialismo no puede renegar de esta tradición sin renunciar a la razón de su existencia y a sus raíces. Los mismos hombres son los responsables del humanismo socialista, y nadie puede arrebatarles esta responsabilidad: ni una personalidad fuerte, ni las armas, ni las instituciones, ni la perfección técnica. Sólo los hombres, con sus actos, pueden responder por el contenido socialista del humanismo.

III

HUMANISMO RENACENTISTA Y HUMANISMO MARXISTA

por *Bogdan Suchodolski*

Bogdan Suchodolski nació en 1903 en Sosnowiec, Polonia. Es director del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Varsovia y miembro de la Academia Polaca de Artes y de la Academia Polaca de Ciencias. Publicó numerosos libros sobre filosofía y métodos de la educación, entre los que citaremos *Socialized Culture, Polish Educational Thought During the Renaissance, Foundations of a Materialist Theory of Education,* y *Program for Secular Moral Education.* Durante la Segunda Guerra Mundial enseñó en la Universidad clandestina de Varsovia, fue perseguido por la Gestapo y debió vivir oculto.

Cada vez que hablamos de humanismo, observamos el conflicto entre dos escuelas diferentes. Una de ellas argumenta que el término "humanismo" se refiere a un complejo de valores perdurables formulados hace muchos siglos, en la antigüedad, y complementado por ciertas ideas del Renacimiento, valores éstos de los que se dice que tienen idéntico significado para todos los hombres, con abstracción de su ubicación cronológica y geográfica. La otra escuela aduce que el término "humanismo" se refiere a un fenómeno históricamente variable, que se desarrolla y transforma de un modo determinado en el curso de los siglos.

Es innegable que el concepto de hombre —y por consiguiente también el de humanismo— contiene ciertos elementos constantes. Pero estos elementos siempre existen concretamente en las condiciones específicas de tiempo y espacio, y, en consecuencia, se enriquecen tanto gracias a la introducción de elementos nuevos como a la perduración de los viejos. El

hombre siempre existe "aquí y ahora"; su existencia presente es por lo menos tan importante para determinar su *esencia* como la convicción de que su esencia es determinada por factores históricos.

Desde este punto de vista, el humanismo no debe ceñirse al problema de lo que los hombres siempre han sido y de lo que siempre han valido, sino que también debe ocuparse de aquello en lo que los hombres se están convirtiendo en el curso del desarrollo histórico, de lo que —en condiciones cambiantes— éstos anhelan y procuran conseguir.

El Renacimiento empezó a comprender que la verdadera autonomía del hombre consistía no sólo en la libertad respecto de las autoridades religiosas y filosóficas, sino también en la emancipación respecto de la esclavitud del mundo social, que contradecía la índole humana. El "hombre auténtico" que el Renacimiento buscó y halló debía ser libre tanto del "sacerdote exterior como del interior", de las formas de vida antihumanistas engendradas ya fuera por los antiguos privilegios feudales o por el nuevo poder del dinero. Al percibir el carácter antihumanista de estas formas de vida, los pensadores y artistas del Renacimiento plantearon un interrogante dramático: ¿Cómo es posible hallar al hombre auténtico, sepultado bajo condiciones que revelan que el hombre real, existente, es su negación?

Desde Petrarca y Boccaccio hasta cronistas como Cellini y Cardano, desde los pintores del *quattrocento* italiano pasando por los retratos y autorretratos de Durero y llegando hasta Tiziano, se multiplicaron los conocimientos acerca de la empírica heterogeneidad humana.

Maquiavelo fue el primero que expresó sus conclusiones filosóficas. En su carácter de historiador y observador de la vida contemporánea, de político y estadista, Maquiavelo vio cómo los hombres luchaban por el poder, cómo triunfaban, y cómo sucumbían ante sus adversarios. Al interrogante "¿Quién es el hombre?" se le daba otra interpretación: "¿Cómo es el hombre en su vida social y política?"

Pero desde el mismo momento en que empezó a plasmarse la concepción empírica del conocimiento del hombre, se plantearon otros interrogantes.

Uno de los interrogantes inquiría si el hombre verdadero

es en realidad idéntico a la persona que vive una determinada existencia. El empirismo dio por aceptadas todas las manifestaciones de la vida humana y las catalogó ingenuamente como auténticas. Pero algunos pensadores se preguntaron si la forma en que vive el hombre es producto de su naturaleza o de las condiciones y circunstancias que lo obligan a comportarse de un modo y no de otro, a ponerse un determinado disfraz y una máscara sin revelar su verdadera identidad. Tomás Moro, el contemporáneo y adversario de Maquiavelo, planteó este interrogante. Moro destacó que los campesinos ingleses vivían como ladrones y criminales porque los señores ingleses los habían despojado de sus tierras y les habían quitado sus medios de vida. Moro desnudó la hipocresía social que castiga a los reos impulsados a cometer una fechoría por fuerzas ajenas a su control.

En su *Elogio de la locura*, Erasmo de Rotterdam, amigo de Moro, asimiló la idea de que la forma de vida del hombre refleja la estructura social y no la naturaleza de éste. Al describir el mundo como un reino de la estupidez, Erasmo demostró cómo los obispos y príncipes, dirigentes y jueces, estudiosos y escritores sucumbían a la necedad, hasta que el hombre "auténtico" parecía loco y debía optar entre perecer o imitar el ejemplo circundante, o sea, usar la máscara que le imponían su vida y su posición. Así, el monarca se convierte en tal sólo en virtud de la corona y el manto púrpura; el obispo, por su mitra y su báculo; el hombre de ciencia, por su toga y su casquete. No obstante, esto no es más que lo visible: la verdad se oculta en otro lugar.

La crítica de la teoría empírica del conocimiento del hombre planteó el problema básico de la antropología moderna, a saber, la relación recíproca entre el hombre "real" y el hombre "auténtico". Hacia las postrimerías del Renacimiento, Cervantes y Shakespeare formularon este problema con contornos más dramáticos, al demostrar cómo los hombres auténticos, que no se adaptaban a las condiciones sociales de vida, debían perecer o traicionarse.

El humanismo del Renacimiento, que había nacido con la idea de liberar a los hombres de las cadenas del mundo sobrehumano de la metafísica eclesiástica, enunciaba así un problema capital de la filosofía del hombre, el problema de la

liberación de éste respecto de las ataduras seculares que le han sido impuestas.

¿El hombre real empírico debe ser siempre una negación del hombre auténtico? ¿El hombre auténtico nunca podrá ser un hombre real? ¿Siempre existirá un conflicto entre el hombre y el mundo creado por los hombres? Éstos eran interrogantes a los que sólo se daban respuestas utópicas cuando el Renacimiento llegó a su fin.

Una de las respuestas emanó de Bacon, quien creía que el progreso social se lograría gracias a los triunfos de la ciencia y la tecnología sobre las fuerzas brutas de la naturaleza y sobre las alucinaciones del hombre. Otra emanó de Campanella, quien creía en una revolución social que liquidaría la propiedad privada y abriría una puerta al desarrollo de la ciencia, la tecnología y el arte.

Los siglos posteriores continuaron enfrentando estos problemas. Si el hombre no debía apelar a autoridades religiosas ni aceptar dócilmente la realidad social tal como ésta existía, entonces debía confiar en su intelecto como única fuerza capaz de entender y orientar su vida. En consecuencia, los partidarios del concepto empírico del hombre empezaron a estimar cada vez más la razón como un factor idóneo para liberar al ser humano del conservadorismo y el oportunismo.

Así nació un género nuevo y casi paradójico de racionalismo. Era necesario mejorar racionalmente la suerte del hombre en términos de realidad, o de la situación tal como ésta existía. Era fácil aceptar esta realidad; y también lo era la crítica según un enfoque religioso o metafísico; pero la evaluación de la situación dentro de los límites de la realidad planteaba una dificultad fundamental.

Desde este punto de vista el hombre era un ser particularmente complejo: vivía en un mundo creado por él mismo, mundo éste que, sin embargo, criticaba. Si para enunciar esta crítica no podía recurrir a criterios metafísicos, sólo quedaba a su disposición la experiencia histórica y social de la humanidad. Pero simultáneamente estaba obligado a evaluar este criterio.

En tales circunstancias, la relación entre la razón humana y la realidad humana emergió con particular agudeza como el problema del significado de la historia humana. Frente a

un conflicto entre la razón y la historia, escoger la razón equivalía a renunciar a la historia, o sea, a la única fuerza colocada a disposición del hombre, que es un ser solitario que debe bastarse a sí mismo en el universo.

Otro conflicto estrechamente ligado al que se planteaba entre la razón y la historia era el conflicto entre la razón y la realidad social, que en esencia era idéntico al anterior, pero revelado en la vida contemporánea. El problema alarmó a los filósofos del siglo XVII. ¿Qué es mejor, optar por las instituciones y las costumbres aceptadas en escala universal, o por la razón, particularmente en su actitud crítica hacia la sociedad? Mientras el mundo social podía recurrir a una autoridad metafísica o histórica, el problema no planteaba dificultades. Pero cada vez que el hombre quedaba librado a sus propias fuerzas para enfrentar su realidad social, asumía una importancia esencial.

Al escoger la realidad social haciendo caso omiso de su propia razón, el hombre se desprendía de aquello que para él era más valioso: su conciencia crítica, su aptitud para evaluar, su voluntad de actuar. Pero al optar por los ideales de la razón haciendo caso omiso de la realidad social, corría otro riesgo. ¿Quién podía estar seguro de que los ideales aún no probados en la práctica social eran correctos? Los conservadores siempre opinaban que era mejor cometer una necedad que ya había sido probada por otros hombres que adoptar una actitud inteligente que aún nadie había experimentado. Si no era posible garantizar metafísicamente los ideales de la razón, el testimonio de la realidad social constituía su única confirmación. En semejantes condiciones, ¿era correcto rechazar el criterio social que distinguía lo verdadero de lo falso?

El conflicto entre la razón humana y la realidad humana, tanto en la historia como en la sociedad contemporánea, constituyó el tema principal de las reflexiones acerca de la civilización, el sistema social y el hombre entre los filósofos del Iluminismo. El Iluminismo destacó la idea de que la realidad dentro de la cual vivían los hombres, sus instituciones y opiniones, debían ser transformados según las exigencias de la razón. Al perpetuar este concepto, el Iluminismo imaginó las etapas de su aplicación y concibió la historia como una senda de progreso que conducía hacia el futuro.

Gracias a esto la filosofía del hombre adquirió, por pri-

mera vez en la historia, una nueva dimensión. Es cierto que la genealogía de la teoría del progreso se remonta a épocas anteriores, pero sólo en el siglo XVIII el concepto se convirtió en una filosofía universalmente admitida y fructífera de la historia y el hombre. Se interpretaba al hombre como un ser que no sólo creaba las condiciones de su vida, sino que además, en sus transformaciones históricas, progresaba de una forma de existencia a otra.

Fue entonces cuando los filósofos dejaron por primera vez de contestar al interrogante "¿Quién es el hombre?" indicando cómo son los hombres. Aceptaron que sólo se podía entender la diferenciación producida en el seno de la raza humana, tal como la registraban los historiadores y etnógrafos, si se admitía que el hombre es un ser que evoluciona. No se puede definir la naturaleza del hombre recurriendo a una suma de todos los datos; sólo se la puede definir siguiendo el cauce de su desarrollo y caracterizando sus etapas de evolución. Así el Iluminismo pudo retomar el problema de la razón humana en relación con la realidad humana.

Sólo se podía resolver el problema recurriendo a un nuevo análisis, mucho más profundo que los anteriores.

El Renacimiento descubrió el papel que desempeñaba la actividad del hombre pero no captó los difíciles problemas implícitos en ella. Bacon fue el único que los percibió, pero en uno solo de sus aspectos: el de la actividad intelectual humana. Observó que en el curso de sus actividades el hombre inventaba ideas falsas e ilusorias a las que después sucumbía.

La crítica de Bacon constituyó el primer esfuerzo encaminado a indagar el mecanismo de las actividades humanas y a demostrar que los logros creadores del hombre alimentaban un tipo peculiar de parásito que perturbaba el desarrollo de aquél. Los enemigos del hombre eran no sólo la naturaleza ajena y amenazadora, sino también sus propios productos. Resultaba muy difícil derrotar a estos productos, aunque sólo fuera porque eran una creación humana.

Esta primera versión de la teoría de la alienación no encontró discípulos. Sin embargo, en el siglo XVII surgieron condiciones que colocaron nuevamente el problema en primer plano.

Parecía probable que estos parásitos aparecieran no sólo

en las actividades intelectuales sino también en otras, particularmente en las sociales. El ataque que la ideología del Iluminismo lanzó contra el sistema social prevaleciente indujo a algunos filósofos, y especialmente a Rousseau, a interpretarlo como una lucha contra la degeneración de la realidad social en una etapa determinada del desarrollo histórico.

El nuevo concepto permitió juzgar los frutos de las actividades humanas en todos los planos. Resultó posible evaluar la historia distinguiendo los productos históricos y valiosos de la actividad humana de los parásitos anexos a esta actividad; evaluar la vida social distinguiendo la expresión de las actividades humanas estimables, de su degeneración. La filosofía del hombre podía indicar tanto las formas en que el hombre se desarrolla bajo la influencia de la historia, como aquellas en las que degenera; tanto la manera en que la sociedad crea al hombre como la manera en que destruye su humanidad. Las contradicciones anteriores entre la cognición empírica y metafísica del hombre habían desaparecido. Los estudiosos que procuraban definir al hombre según su "existencia" criticaban con justicia a aquellos que buscaban sobre todo su "esencia", porque los conceptos de "esencia" han sido siempre de naturaleza metafísica. En verdad, el hombre era más rico.

Sin embargo, aquellos que enfocaban al hombre sobre la base de su existencia también se equivocaban; hasta entonces la existencia había limitado al hombre e impedido su pleno desarrollo. Ahora que era potencialmente más rico, se deducía que comprender al hombre no implicaba determinar cómo éste es o debe ser, sino reconocerlo como un ser activo que crea su propio mundo y que, al superar lo que ha creado, cambia y perfecciona su propia creación. El hombre se desarrolla a sí mismo y desarrolla su propia existencia y, por consiguiente, su propia esencia.

J. Salaville en Francia y Guillermo Humboldt en Alemania, formularon simultáneamente este concepto del hombre como ser determinado tanto por sus actividades como por su capacidad para superar los frutos de éstas. El primero lo expresó desde el ángulo de un político del Iluminismo y la Revolución franceses, en tanto que el segundo lo hizo en términos de un sabio consagrado al estudio de la cultura y la educación. No obstante, ambos hicieron el mismo descubrimiento

básico: la imagen del hombre como creador y esclavo de sus propios productos.

Pestalozzi percibió las consecuencias sociales de esta nueva filosofía del hombre. Pestalozzi captó la grandeza — también la estrechez de miras— del Iluminismo, y la mezquindad de la Revolución Francesa de la burguesía. En consecuencia dedujo que era correcto oponerse tanto a los ideales del individualismo burgués como a los del colectivismo burgués; en ambos casos el "hombre auténtico" muere: el individualismo burgués es, al fin y al cabo, una forma de egoísmo, y las consignas burguesas de patriotismo, nacionalidad y Estado no son más que el mismo egoísmo, en una versión colectiva. Pestalozzi comprendió que era necesario ir más allá de la contradicción de los dos polos del antihumanismo (individualismo y colectivismo) que se presentaban en las sociedades feudal y burguesa. Pestalozzi afirmó que sólo sería posible crear al "hombre auténtico" sobre las ruinas de la sociedad burguesa, cuando floreciera una nueva realidad social adaptada a las necesidades vitales de todo el pueblo, y así se remontó nuevamente a la gran discusión renacentista acerca del hombre auténtico y el hombre real.

Al destacar audazmente que la causa esencial del conflicto residía en el sistema social clasista que implicaba la negación de la humanidad, Pestalozzi formuló ese género de consideraciones a las que Marx se refirió en su crítica del ideal burgués de hombre y de "ciudadano" (*citoyen*) ensalzado por el Iluminismo francés.

Marx asentó su teoría sobre la filosofía del hombre cuyos cimientos había implantado durante su famosa polémica con Hegel y con los discípulos de éste. Dicha filosofía, que introducía y solucionaba los problemas planteados por la filosofía del Renacimiento y el Iluminismo, proporcionó una interpretación científica del hombre como ser activo, punto de partida éste de los conceptos contemporáneos del hombre.

Al analizar las múltiples formas de actividad humana, Marx demostró cómo éstas crean un ámbito específico de vida humana fundado sobre el medio natural y las necesidades biológicas del ser humano, pero que se eleva por encima de estas condiciones preliminares y crea una realidad separada que progresa junto con el desarrollo de las actividades materiales

y sociales del hombre. En todo período de este desarrollo histórico el hombre es plasmado por dicha realidad, y simultáneamente es el creador de la misma; "el hombre es el mundo del hombre".

Penetrando más profundamente en la definición, Marx reveló los conflictos de este "mundo humano" y los conflictos interiores paralelos del hombre. El mundo del hombre se desarrolla a través de contradicciones que emanan principalmente de la resistencia que el sistema consagrado de relaciones sociales y su correspondiente ideología oponen al desarrollo de las fuerzas productivas. El mundo de instituciones sociales e ideales sociales, creado por el hombre, se convierte en una realidad independiente de éste, en un mundo ajeno a él, un mundo que le impone sus exigencias.

En estas circunstancias, el trabajo y la vida social, fuentes inagotables del progreso del hombre, se convierten en factores que promueven la deshumanización. Así, todo aquello que determina el desarrollo histórico del hombre —su elevación por encima del nivel vegetativo animal, la mayor riqueza de sus necesidades y aspiraciones humanas— se transforma simultáneamente en un factor que lo despoja de su humanidad y lo subordina a las exigencias de la economía capitalista. Hasta ahora el desarrollo histórico del hombre ha estado determinado por el hecho de que el hombre se halla amenazado —en su misma esencia— por la degeneración de aquellas actividades mediante las cuales se define a sí mismo.

Los escritores del Renacimiento observaron esto y señalaron que el mundo del hombre era "turbulento", pero no entendieron el mecanismo social del conflicto. Es por ello que su única esperanza residía en la Utopía. Marx explicó cómo, en las condiciones propias de la economía capitalista y del sistema de clases, el hombre "auténtico" debe sucumbir al proceso de "deshumanización", y la sociedad "auténtica" se convierte en sociedad "aparente"; en tales condiciones los recursos del hombre y de la comunidad humana han de ser destruidos. Entonces la vida real del hombre se hace inhumana, y sus aspiraciones y deseos humanos se convierten en irreales, o sea, degeneran.

Marx analizó el mundo con un criterio destinado a cambiarlo. Su comprensión del mismo aumentó cuando él se orientó

hacia la actividad revolucionaria que, por estar dirigida contra el sistema capitalista, debía superar la alienación del trabajo y la vida social y la deshumanización del hombre. Lo que Marx llamaba "práctica revolucionaria" habría de ser, en las condiciones históricas imperantes, el principal factor de transformación social y la fuerza capital encargada de liberar al hombre de la esclavitud inherente a aquellas formas de vida social e intelectual a las que había sucumbido.

La antropología marxista puso punto final a todas las formas de especulación metafísica acerca de la "esencia" del hombre. Marx destacó que semejantes conceptos siempre involucraban la aceptación injustificada de la veracidad absoluta de experiencias adquiridas por ciertas clases sociales en determinados períodos históricos. En otras palabras, promovían las experiencias a la categoría de principios objetivos e invariables.

Tal como observó Marx, los conceptos vinculados con la "esencia" del hombre no constituían descubrimientos acerca de su verdadera naturaleza capaces de servir como base para la actividad social, política y educativa, sino más exactamente reflejos de ciertas situaciones sociopolíticas, expresados con la intención de perpetuar dichas situaciones.

Marx también criticó todos los esfuerzos por determinar empíricamente al hombre. Porque éstos, al igual que las teorías metafísicas, aceptaban ciegamente la situación histórica y la consideraban inmutable. Presuponían equivocadamente que las personas están determinadas por su forma de vida, y no percibían ninguna contradicción interna dentro del mundo humano en las diferentes etapas de su desarrollo histórico, ni las transformaciones que se producían en el hombre contra el telón de fondo de estas contradicciones.

La antropología marxista, que determina al hombre recurriendo al "mundo del hombre", y que enfoca el mecanismo interno del proceso de transformación de este mundo, reveló la mutabilidad de la presunta esencia del hombre. Puso énfasis en el hecho de que el hombre era el único ser que se desarrollaba consagrándose a la tarea de crear el mundo humano objetivo, sucumbiendo a las exigencias de éste, y venciendo al mismo tiempo sus formas decadentes. El desarrollo del hombre no es una proyección espontánea y puramente espiritual de sus ensueños y deseos, ni es la expresión de los deseos sub-

jetivos de un individuo o un grupo. El desarrollo del hombre se materializa a través de sus actividades, que deben pasar por la prueba de distintos tipos de criterios objetivos: el criterio de la verdad para la actividad científica, de la eficiencia para la actividad técnica, de la forma para la actividad artística, y de las fuerzas productivas y las relaciones sociales para la actividad económica. No hay lugar para lo facultativo ni para la licencia humana. El hombre sólo puede alcanzar sus metas, y la creación humana sólo puede perpetuarse, respetando las leyes del mundo objetivo. No obstante, el coraje y la aptitud creadora son simultáneamente necesarios. El hombre no debe someterse a sus propias creaciones. Los científicos tienen el derecho, y el deber, de rechazar teorías científicas, así como los técnicos deben rechazar soluciones ya obsoletas. Lo mismo se aplica a los organizadores de actividades sociales.

Esta dualidad del desarrollo del hombre —su aceptación de las exigencias de la realidad objetiva y su coraje para rechazar las formas y los logros pretéritos— constituye un principio fundamental de la filosofía marxista del hombre. Este desarrollo dual se asienta sobre las actividades sociales del hombre. Dichas actividades, al estar relacionadas con los cambios de las fuerzas productivas y de las aspiraciones de las masas, revolucionan las instituciones y formas sociales estables, así como las consecuencias sociales correspondientes.

En el curso de los complejos procesos de destrucción de lo viejo, creación de lo nuevo y conservación de lo perdurable, ciertos elementos se complementan, y simultáneamente se contradicen. Estos elementos son las exigencias de las fuerzas productivas, las múltiples tendencias de la "base" económica, las diversas corrientes de la "superestructura" ideológica, y la conciencia social general. Todos ellos crean situaciones materiales, sociales y espirituales saturadas de tensiones internas y contradicciones para el hombre.

IV

SOCIALISMO Y HUMANISMO

por *Lucien Goldmann*

Lucien Goldmann es director de estudios de la *École Pratique des Hautes Études*, en París, donde tiene a su cargo las cátedras de sociología de la literatura y filosofía, y también dirige el Centro de Estudios de Sociología Literaria del Instituto de Sociología de la Universidad de Bruselas. Nació en Bucarest, Rumania, en 1913, estudió en Viena bajo la dirección de Max Adler, disertó sobre derecho en Bucarest y París y sobre filosofía en Viena, Zurich y París, y posteriormente trabajó con Jean Piaget en Ginebra.

1

Los principales teóricos marxistas anteriores a 1917 creían que el triunfo de la revolución proletaria, la socialización de los medios de producción, y la instauración de una planificación centralizada, desembocarían inevitablemente en una sociedad organizada de modo tal que, después de una etapa preliminar de dictadura democrática del proletariado [1], el cuerpo social dejaría de estar dividido en clases y la explotación del hombre por el hombre sería abolida. Esto conduciría posteriormente a la integración de los principales valores heredados del humanismo de la clase media (universalismo, libertad individual, igualdad, dignidad de la persona humana, libertad de expresión), los cuales, por primera vez en la historia de la

[1] *Dictadura*, en la medida en que implica la existencia de un Estado proletario que aplica medidas restrictivas a la clase media. *Dictadura democrática*, en la medida en que este Estado representa a la vasta mayoría de la población y, por primera vez en la historia, aplica medidas restrictivas sólo a una minoría pequeña y reaccionaria.

humanidad, estarían dotados de una autenticidad de la que habían carecido en la sociedad capitalista anterior, que se había conformado con otorgarles un status puramente *formal*.

Es cierto que las sociedades capitalistas reconocen jurídicamente la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos ante la ley y el derecho de todo individuo a expresar libremente sus ideas. Sin embargo, la desigualdad económica reduce esta equidad y la libertad del individuo a una categoría exclusivamente *formal*, porque los ciudadanos de esa democracia están divididos en una minoría de ricos y una masa de trabajadores relativamente pobres, y porque dicha pobreza despoja a la masa de trabajadores, de la posibilidad de disfrutar verdaderamente de las libertades reconocidas por la ley[2], y de aprovechar efectivamente el derecho a expresar sus ideas en forma pública.

En cambio, se esperaba que la sociedad capitalista restaurase la verdadera igualdad y que en su primera etapa suprimiera incluso todas las diferencias notables de fortuna, para otorgar así su pleno sentido a la libertad, la igualdad y la dignidad humanas. En semejante sociedad, la explotación estaría abolida, la producción estaría planificada racionalmente, y la supresión de la producción para el mercado ratificaría la naturaleza cualitativa de la relación entre los seres humanos y las mercancías u otros seres humanos, todo lo cual permitiría que esta sociedad realizara una síntesis, en nivel superior, de los elementos positivos de las tres grandes formas de sociedad que la habían precedido:

a) la *falta de clases* en las sociedades primitivas;

b) las *relaciones cualitativas* de los hombres para con sus semejantes y la naturaleza que habían caracterizado a las sociedades precapitalistas;

c) la *racionalidad* que la sociedad capitalista había introducido en las plantas de propiedad privada, y los valores de universalismo, igualdad y libertad que están íntimamente vinculados con esta racionalidad.

[2] En una oportunidad, Anatole France dio una definición famosa: La ley reconoce a los millonarios y a los *clochards* o vagabundos el mismo derecho a dormir debajo de los puentes de París.

Por todos estos motivos, Marx, Engels y los pensadores marxistas que los siguieron, esperaban que la revolución socialista marcara el fin de la "pre-historia" y la transición del mundo de la necesidad al mundo de la libertad.

Este esquema, elaborado en el siglo XIX, continúa prevaleciendo en la mayor parte del pensamiento socialista de nuestra era. Sin embargo, la existencia, a partir de 1917, primero de un único Estado, y luego de varios otros (todos ellos dotados de un carácter socialista, del que se enorgullecen al nivel ideológico, si bien en el nivel político y social funcionan en verdad dentro del marco de una realidad muy compleja), destacó claramente la existencia de una contradicción más o menos notable entre, por un lado, la realidad social, económica y política de estas sociedades o Estados, y, por el otro, la ya citada superestructura ideológica. La solución de esta discordancia debería ser, entonces, una de las tareas principales de una filosofía socialista palpitante que pretenda operar en aquellas áreas del pensamiento donde están más adelantadas la comprensión de la realidad y la demistificación de todas las ideologías.

La discordancia entre realidad e ideología no es en sí misma ni nueva ni sorprendente. Casi siempre, los grandes movimientos sociales y políticos elaboraron concepciones bastante simplificadas del futuro y de las posibilidades de materializar los valores que los inspiraron. Y casi siempre, una vez conquistada la victoria y comprobado que la realidad social es más intrincada y compleja que lo anticipado, surgieron dirigentes que aprovecharon la situación y proclamaron que ésta se adaptaba exactamente a lo que los revolucionarios habían anhelado y previsto.

Pero los pensadores progresistas siempre procuraron señalar la distancia que había entre semejantes afirmaciones y la realidad, desmantelar la maquinaria que permitía que una ideología revolucionaria se transformara en una "ideología" apologética, y restablecer la armonía entre el pensamiento y la realidad, armonía ésta que es la única capaz de dotar al primero de un carácter verdaderamente progresista. Ésta fue la función que desempeñaron, entre otros, Marx y Engels en su relación con los ideólogos de la clase media triunfante, y ésta es indiscutiblemente la función que corresponde ahora a todos

los pensadores que desean conservar la eficacia y la vitalidad de los grandes fundadores del marxismo, en su relación con:

a) los apologistas de los nuevos Estados socialistas que nacieron de revoluciones anticapitalistas;

b) los apologistas de las sociedades capitalistas occidentales que están experimentando una evolución;

c) los apologistas de las sociedades del "Tercer Mundo".

Es por esto que ahora debemos encarar una tarea urgente: la de liberarnos de todas las consignas que inundan la vida política y el pensamiento y la teoría del movimiento socialista, para así poder retomar ese tipo de análisis que es simultáneamente positivo y exacto, y aplicarlo a la evolución social y política del mundo a partir de 1917. Dentro del contexto de esta tarea deseo plantear aquí, aunque en forma un poco esquemática, un problema al que atribuyo particular importancia.

Si comparamos los análisis que nos legó Marx con la evolución de las sociedades tanto capitalistas como socialistas, desde, respectivamente, las postrimerías del siglo XIX y 1917 hasta nuestros días, descubrimos que este cotejo impone dos *correcciones* muy importantes que, si bien al nivel de la *teoría* pueden parecer fácilmente asimilables al cuerpo general de la filosofía marxista, en la *práctica* exigirían cambios considerables en los fines y las perspectivas de la acción socialista.

Cada una de estas dos correcciones se refiere al problema de las relaciones entre la realidad social y los valores humanistas, tanto en las sociedades capitalistas occidentales como en aquellas sociedades de carácter socialista.

Remontémonos entonces al primero de los dos análisis principales acerca de las sociedades capitalistas que nos legó Marx:

a) la teoría del fetichismo de las mercancías, o, para emplear una corrección semántica introducida posteriormente por Lukács, de su reificación, y

b) la teoría de la pauperización progresiva del proletariado y de su necesaria evolución hacia la conciencia de su propio papel revolucionario.

Quedó demostrado que la primera de las dos teorías no sólo es válida, sino también mucho más importante de lo que habían imaginado los teóricos marxistas anteriores a 1917,

para poder comprender la evolución del mundo capitalista en el siglo XX. En cambio, la segunda resulta obsoleta, y en verdad ha sido, incluso, desmentida por la evolución real de una sociedad cuyos aspectos estructurales esenciales se han modificado.

A pesar de su ortodoxia, Lenin se vio característicamente obligado, para poder tomar en cuenta la realidad social y política de su época, a agregar dos conceptos muy importantes a las teorías de Marx:

a) que la evolución espontánea del proletariado no desemboca en la creación de una clase revolucionaria, sino de sindicatos, y

b) que en todo Occidente existe una categoría de proletariado, cuya importancia numérica es variable, que constituye una "aristocracia obrera" integrada a la sociedad capitalista y encargada de proporcionar bases sociales al movimiento reformista.

A estas observaciones de Lenin, que es necesario elucidar y desarrollar para entender la evolución que se ha producido en la primera mitad del siglo XX [3], corresponde agregar algunos comentarios acerca de los cambios que sufrió el capitalismo occidental desde el fin de la Segunda Guerra Mundial.

Aquí carecemos de espacio para estudiar detalladamente estas ideas, de modo que me limitaré a observar que, al demorarse la revolución que habían augurado los marxistas ortodoxos, y gracias a la experiencia adquirida en la gran crisis económica de 1929-1930 y a la presión emanada del desarrollo del poder económico, y por consiguiente militar, de la Unión Soviética y de todo el bloque socialista, el mundo capitalista ha elaborado ahora sistemas más o menos satisfactorios de autorregulación económica que le permiten evitar, en buena medida, las crisis de superproducción. La consecuencia de esto fue no sólo una extraordinaria expansión de las fuerzas

[3] El proletariado del mundo occidental tiene algunas *capas esencialmente reformistas*, fenómeno éste que aparentemente se explica porque la fracción de la clase trabajadora occidental que eludió, gracias a la existencia de los mercados coloniales y a la acción sindical, el proceso de pauperización que predijo y previó Marx, ha sido mucho mayor de lo imaginado por Lenin.

productivas en las naciones industrializadas de Occidente, sino también una constante elevación del nivel de vida para la gran mayoría de la población, incluyendo a la clase trabajadora.

Naturalmente, es posible que una economía socialista aumente la producción y el bienestar del pueblo aún más rápidamente, pero esto todavía no se probó en forma inequívoca, y, de todos modos, la acción socialista en las sociedades industriales de Occidente ya no puede asentarse sobre la premisa de la creciente pauperización del proletariado y su transformación *necesaria* en una fuerza revolucionaria.

En estas circunstancias, dichas sociedades empiezan a sufrir una evolución social, económica y política distinta de la prevista por Marx, con otras perspectivas y otros peligros.

En estas sociedades, la creciente pauperización ya no impulsa *necesariamente* a los trabajadores a escoger el camino del socialismo. Es posible, y en verdad probable, que un mundo auténticamente socialista les ofreciera ciertas ventajas económicas y un mayor bienestar. Sin embargo, ya no se puede pretender que tomen conciencia de esto tan inevitablemente como lo supusieron los teóricos marxistas del siglo XIX. Así, la lucha entre el capitalismo y el socialismo se convierte en estas sociedades en una puja por la dominación de la conciencia de clase de los trabajadores y de la población en general. Además, es particularmente importante observar que la infraestructura, lejos de ayudar en esta lucha a las fuerzas del socialismo, como lo creyeron Marx y los marxistas tradicionales, opera por el contrario a favor de la integración en el orden social existente, porque los cambios económicos que acabamos de citar han determinado una evolución social y psicológica muy profunda.

No obstante, en determinado nivel, la evolución de la sociedad capitalista occidental confirmó el análisis de Marx en mayor medida que la prevista por los pensadores marxistas del siglo XIX. Esto sucedió en términos de las teorías de Marx acerca del fetichismo de las mercancías.

Marx demostró hasta qué punto la aparición del mercado reduce todos los valores transindividuales a algo simplemente implícito al eliminarlos de la conciencia y al reducirlos progresivamente al aspecto fenomenológico y cuantitativo de dos

nuevas propiedades de los objetos inertes: valor y precio, que transforman los bienes en mercancías. Marx, y especialmente Lukács después de él, insistieron vigorosamente en el carácter pasivo que este desarrollo de la reificación impone a la vida y al comportamiento de los individuos sujetos a aquellas leyes económicas del mercado que adquieren las características de un poder casi natural.

Por otra parte, el desarrollo de la producción para el mercado ha creado ahora, por primera vez en la historia, las bases para la inserción, en la vida social, de nuevos valores, y para su ulterior desarrollo, valores éstos entre los que se encuentran los de igualdad, libertad y tolerancia [4], que han contribuido sobremanera a la constitución del humanismo occidental.

Sin embargo, más tarde, el desplazamiento desde una sociedad artesanal que producía para el mercado hacia una sociedad industrial capitalista, que implica tantas desigualdades económicas y la organización de la producción dentro de la empresa según un esquema jerárquico, debilitó los valores del individualismo humanista, tanto en su aplicación como en su naturaleza intrínseca. En su aplicación, han sido eliminados de la producción y limitados al plano del mercado práctico y a los terrenos abstractos y periféricos del derecho y la política. En su naturaleza, tienen un carácter puramente formal, que ha reemplazado el contenido real que poseyeron en otra época.

Por muy difícil que sea impugnar la validez de estos aná-

[4] Creo que la oposición entre *tolerancia* y *libertad de pensamiento y expresión* constituye una de las principales diferencias entre el humanismo de clase media y el humanismo socialista.

En verdad, el mismo término *tolerancia* implica cierta dosis de *indiferencia con respecto* al *error*. Nacido en el terreno de la creencia y la fe religiosa, corresponde al carácter inevitablemente ateo y racionalista de la clase media en ascenso y por consiguiente a un orden social y económico que ha suprimido los valores transindividuales. El racionalismo clásico o la clase media empírica asume una actitud tolerante en cuestiones religiosas porque entiende que la fe ha perdido su importancia y ha dejado de ser una realidad efectiva. El humanismo socialista que implica, en cambio, *el derecho de cada hombre a expresar libremente sus convicciones*, excluye esa indiferencia ante las opiniones ajenas y presupone un esfuerzo común y permanente para descubrir la verdad y arribar a una coincidencia a través de la discusión libre, franca y abierta.

lisis, hoy se debe admitir, empero, que ni Marx ni Lukács pudieron ver, en las sociedades que estaban estudiando, hasta qué punto se mantenía un área de actividad y de valores individuales que aún podía proporcionar una estructura de conciencia individual, como resultado de la sola existencia del mercado liberal (y, más tarde, de un mercado monopolista sujeto a una intervención estatal muy limitada). El desarrollo del imperialismo monopolista, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, y las intervenciones masivas del Estado, estuvieron íntimamente vinculados con la aparición de mecanismos de autorregulación, y en la práctica eliminaron toda función responsable del individuo en la producción y el mercado, despojando así a la conciencia individual de todo su contenido autónomo o inmanente, y consagrando un grado de pasividad que incluso al teórico más pesimista de los primeros años de nuestro siglo le habría resultado muy difícil imaginar [5].

Claro que la creciente pasividad de la población crea una situación muy peligrosa para la cultura, especialmente para la cultura humanista. Esta situación se refleja en la constante disminución del interés por todo aquello que esté más allá del radio de las necesidades de consumo del individuo o de su unidad familiar. Al mismo tiempo, su nivel de vida mejora progresivamente, todo lo cual contribuye de manera sustancial a integrar a los trabajadores dentro de la sociedad existente, frenando su evolución hacia el socialismo.

En semejante situación, los socialistas deben formular un programa orientado a adquirir poder para influir sobre la

[5] Éstas son realidades que han expresado tanto los más importantes escritores de nuestra época, desde Kafka hasta Beckett, Ionesco, Robbe-Grillet, Adamov, e incluso Sartre (en *La naúsea*) y Camus (en *El extranjero*), como también sociólogos ajenos al marxismo, entre ellos David Riesman, quien observa, por ejemplo, el desplazamiento de una sociedad regulada desde adentro hacia otra regulada desde afuera. Naturalmente, se podrían destacar las mismas circunstancias estudiando la evolución del arte moderno. En una brillante observación, Erich Fromm señaló el mismo fenómeno en su aporte a los debates del Congreso de Dubrovnik, donde declaró que al principio las personas viajaban para aprender y así expandir sus conocimientos, luego aparecieron los turistas que llevaban cámaras consigo, en tanto que ahora sólo tenemos cámaras que viajan acompañadas por turistas cuya función consiste en manejarlas.

conciencia de los individuos a nivel de las superestructuras y de su pensamiento político, social y cultural. Existen dos alternativas posibles entre las cuales los trabajadores del mundo occidental contemporáneo deben optar, consciente o implícitamente. Una de las alternativas es una sociedad tecnocrática que concede el poder de decisión a una reducidísima minoría de tecnócratas capaces de garantizar un aumento constante del nivel de vida para la gran mayoría de la población, pero que al mismo tiempo nos conducirán, si no necesariamente, por lo menos probablemente, hacia un mundo deshumanizado en el cual las posibilidades culturales estarán reducidas al mínimo indispensable. Y la otra alternativa es una sociedad socialista, democrática, capaz también de asegurar un grado de bienestar idéntico o quizá superior al primero, pero que además, y por encima de todo, asegurará el desarrollo de un sentido de responsabilidad individual en el seno de toda la población, con el propósito de crear las bases sociales y económicas para el progreso de su vida espiritual y cultural.

Todo el problema se puede reducir al de hacer entender a los asalariados que el camino de la conveniencia y el egoísmo puede conducir hacia la integración, pero que sus propios intereses y los de sus familias deben impulsarlos a nadar contra esta corriente para así salvar tanto su propia dignidad como los grandes valores culturales heredados del pasado.

En conclusión, sólo puedo mencionar brevemente el cambio importantísimo que esta nueva situación implica a nivel de las metas y perspectivas políticas. Parece evidente que la supresión de la indigencia absoluta, la creación de mecanismos para la autorregulación económica, y la indiferencia, pasividad e integración progresivas de la población en general han contribuido a despojar al programa tradicional de una revolución socialista o proletaria de su valor práctico y de sus posibilidades políticas de éxito.

Es por esto que, en las sociedades capitalistas del mundo occidental, el único programa socialista realista que se podría promover en la actualidad sería aquel que contemplara reformas estructurales [6], analizando la situación, claramente y sin

[6] Primero escribí "reformista", pero mis discusiones con varios socialistas, especialmente los italianos, me revelaron que este término

titubeos ni escrúpulos, para hacer comprender a los trabajadores que favorecerá sus intereses reclamar, primero, el derecho a controlar, y después también a dirigir, sus fábricas. Sólo estos derechos pueden garantizarles, además de ventajas económicas de importancia variable, una participación y una responsabilidad efectivas en las principales decisiones de la vida económica, social y política, y una oportunidad para desempeñar un papel activo en el desarrollo de una cultura verdaderamente humanista.

Así llegamos al concepto de un camino que conduce al socialismo y es análogo al que siguió la clase media en la sociedad feudal. Por esta vía las transformaciones económicas, si bien emanadas de un conflicto, serían graduales y pacíficas y precederían a una revolución política potencial... que ya no es inevitable en todos los casos, tal como lo demuestra el poder de la clase media en la Alemania del siglo XIX.

---

podría provocar confusiones. El sentido de las palabras depende del contexto en el que se las emplea. En el pensamiento socialista de la primera mitad del siglo XX surgieron polémicas acerca de los conceptos *reforma* y *revolución*, el primero de los cuales resignaba principalmente una adaptación de detalles más o menos importantes del régimen capitalista a otro socialista, en tanto que el segundo se refería a la guerra civil, la toma del poder por los partidos proletarios y la instauración de una dictadura del proletariado que, entre otras cosas, socializaría los medios de producción. Pero yo me refiero ahora a un tercer concepto que no se puede identificar con ninguno de éstos.

Este nuevo concepto consiste en la idea de una transición hacia la gestión obrera, que se puede lograr progresivamente en un sector tras otro. Implica la posibilidad de conflictos más o menos agudos, aunque no necesariamente de una guerra civil, o una transformación sincrónica de toda la sociedad, que precedería a tales cambios económicos. Naturalmente, esta transición podría sumir a una nación particular en la guerra civil, pero en otros países se podría lograr sin semejante conmoción.

En realidad, este proceso es, en líneas generales, análogo al que correspondió a la transformación de la sociedad feudal en sociedad capitalista, transformación económica gradual que a veces estuvo acompañada por una guerra civil (Inglaterra y Francia), pero que en otras naciones se concretó sin una revolución violenta. Por consiguiente se puede designar semejante transformación con el nombre de *reforma* o *revolución*, pero en ninguno de los dos casos el término tendrá el significado que poseía en la literatura marxista de las postrimerías del siglo XIX y la primera mitad del XX.

2

Si ahora pasamos a la otra faceta de nuestro análisis, nos vemos obligados a admitir que la evolución de las sociedades de carácter socialista también demostró ser muy compleja y, sobre todo, diferente de lo que había sido previsto o presagiado en forma necesariamente esquemática y sumaria por los creadores del marxismo.

Las diferencias entre estas predicciones y la realidad son numerosas, pero esto no debe sorprendernos porque ningún teórico, por extraordinario que sea, puede arribar a algo más que un esquema muy sintético y general de la realidad si no cuenta con la ayuda de la experiencia empírica y concreta. Sin embargo, esto no plantea un problema grave en tanto este esquema de la realidad, por muy general que sea, corresponda a la estructura esencial de la realidad.

Tal como lo expresamos antes, la filosofía de Marx, Engels y los marxistas que los siguieron predijo una sociedad socialista y, sobre todo, comunista, del futuro que, gracias a la socialización de los medios de producción y a la planificación del proceso productivo, reuniría las características positivas de las tres grandes formas de organización social que son características de lo que los marxistas han designado a veces con el nombre de "pre-historia de la humanidad", o sea:

a) la supresión de las clases sociales y de la explotación del hombre por el hombre, que la humanidad ya conoció en las sociedades primitivas, aunque en un nivel de *pobreza extrema;*

b) el carácter cualitativo y aún no reificado de las relaciones interhumanas y entre el hombre y la naturaleza, que caracterizó, en una forma *bárbara e injusta*, las formas de organización de la producción y distribución precapitalistas y esencialmente tradicionales;

c) los dos grandes aportes de la producción para el mercado y especialmente de la producción capitalista:

1. La *organización racional de la producción* y el rápido desarrollo de la productividad que aquélla engendra y

asegura. La sociedad capitalista introdujo la racionalización de sus empresas, pero no en las relaciones entre ellas o en la producción en conjunto, en tanto que la sociedad socialista del futuro está destinada a extender la racionalización a todo el plano de la producción de mercancías; y

2. Los *valores humanistas*, que nacieron y se desarrollaron en la sociedad occidental paralelamente a la aparición y el progreso de la producción para el mercado. Nos referimos especialmente a los valores de universalismo, igualdad, libertad individual y, dentro de ésta, la libertad de expresión.

Es obvio que entonces se arribaría por primera vez en la historia a una sociedad fundada sobre la comunidad auténtica y la libertad verdadera, gracias a la aplicación simultánea de los siguientes principios: la abolición de la explotación, la supresión de las diferencias de clases, la instauración de relaciones cualitativas entre los hombres y la naturaleza, la organización racional de la producción y, junto a una gran expansión de la productividad, la instauración de formas auténticas de universalismo, igualdad y libertad.

Se esperaba que la sociedad socialista restableciera los valores del humanismo occidental y promoviera su mayor desarrollo, porque no sólo los despojaría de su carácter simplemente formal al eliminar toda explotación y diferencia de clases, sino, también, los vincularía en forma orgánica a una comunidad verdaderamente humana y plenamente consciente de estos valores transindividuales que por fin estarían emancipados de las pesadas cadenas que la pobreza y la explotación habían impuesto en los períodos precapitalistas de la historia.

Al concluir este estudio, puedo mencionar la importancia que asume para la teoría y la doctrina el experimento yugoslavo, aunque éste tenga por escenario un país relativamente pequeño. Con el anhelo de reaccionar contra la centralización burocrática y stalinista, Yugoslavia integró al pensamiento socialista *el descubrimiento de que la socialización de los medios de producción no implica necesariamente, como lo creyeron Marx y marxistas posteriores, la planificación integral centralizada y la supresión del mercado.*

La mayor conquista de la democracia socialista yugoslava, *la autogestión por los trabajadores*, constituye un medio para asegurar una democracia efectiva. También garantiza una considerable socialización de los medios de producción, y permite suprimir tanto la explotación del hombre por el hombre como, en cualquier caso, una parte considerable de las manifestaciones de reificación. Al mismo tiempo, asegura el mantenimiento de la producción para el mercado, que puede constituir la base para un real y auténtico desarrollo de la "libertad", especialmente la de expresión.

Creo que *la autogestión por los trabajadores* representa la única base posible para un programa verdaderamente socialista en el mundo contemporáneo. Naturalmente, el carácter de esta autogestión y el camino que se siga, para alcanzarla, serán diferentes según que se parta de una sociedad capitalista con una democracia formal, de un sistema dictatorial como el que impera en España, de una sociedad socialista de planificación centralizada, o de la sociedad de un país en desarrollo. Y no se debe olvidar que la perduración del mercado, aunque esté acompañada por la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, puede causar graves dificultades que sólo se resolverán con serios estudios empíricos y teóricos.

V

EL SOCIALISMO COMO HUMANISMO

por *Léopold Senghor*

Léopold Sédar Senghor, presidente de la República de Senegal, artífice de la independencia senegalesa y dirigente del Partido de la Federación Africana y de la Unión Progresista Senegalesa, ayudó a fundar la Unión Africana y Malgache y el último y mayor grupo de naciones africanas pro-occidentales del bloque de Monrovia. Es autor de cinco volúmenes de poesía, y compiló la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* y *On African Socialism.*

En los respectivos programas de nuestros antiguos partidos, todos acostumbrábamos proclamar nuestra adhesión al *socialismo.* Esto era correcto, pero insuficiente. Casi siempre nos conformábamos con fórmulas estereotipadas y aspiraciones vagas que designábamos con el nombre de *socialismo científico,* como si el socialismo no implicara un retorno a fuentes originales. Sobre todo, necesitamos esforzarnos por repensar los textos básicos a la luz de la realidad negro-africana. Empecemos por el problema fundamental.

Los antifederalistas nos han acusado de ser ateos, "marxistas", y de proscribir la religión. Verdaderamente esto huele a propaganda. ¿Es posible integrar los valores culturales negro-africanos, especialmente los valores religiosos, al socialismo? Debemos contestar de una vez por todas con un categórico *sí.*

No somos "marxistas" en el sentido que se otorga hoy a la palabra, en la medida en que se presenta el marxismo como una metafísica atea, una visión total y totalitaria del mundo, una *Weltanschauung.* El mismo Marx dijo en una oportuni-

dad: "En cuanto a mí, no soy marxista". Somos *socialistas*. En otras palabras, no excluiremos ni a Marx ni a Engels de nuestras fuentes; partiremos de sus obras así como de las de los "socialistas utópicos", y agregaremos a estas fuentes las obras de sus sucesores y comentadores. Pero sólo conservaremos el método y las ideas; el método, para ayudarnos a analizar nuestra situación; las ideas, para ayudarnos a resolver nuestros problemas.

Empezaremos por Marx y Engels. Cualesquiera sean sus limitaciones, sus insuficiencias o sus errores, ellos, más que cualquier otro, revolucionaron el pensamiento político y económico del siglo XIX. Las consecuencias de esa revolución todavía se perciben en el siglo XX. Ni siquiera los eclesiásticos pueden negar los aportes de Marx, y aceptan sus valores positivos. Y, a partir de la liberación, es posible que ellos hayan sido quienes más contribuyeron a la comprensión de Marx, por lo menos en Francia. Para demostrarlo, bastará citar a dos marxistas franceses. "Una última paradoja —escribe Henri Lefebvre, la autoridad en marxismo de Francia— consiste en que los autores de las obras más importantes sobre marxismo publicadas recientemente, son jesuitas." Y al referirse a los mismos volúmenes, Lucien Goldmann observa que "constituyen en este momento el principal aporte francés al estudio del marxismo" [1]. Yo me permito destacar particularmente el libro del padre Bigo titulado *Marxisme et Humanisme*. El título es el mismo que dí a un artículo mío anterior publicado en *La Revue Socialiste* [2].

Tomaremos como punto de partida las ideas, la teoría y las teorías de Marx. Éste se apropia de conceptos y términos económicos empleados por sus predecesores. En verdad, le interesan las estadísticas, que entonces se hallaban en el limbo, pero cita cifras y datos sin verificarlos ni criticarlos. Lo que le interesa más que las cosas en sí es la relación del hombre con sus semejantes y con las cosas. Es el verdadero fun-

1 Henri Lefebvre, "Le Marxisme et la pensée française", y Lucien Goldmann, "Propos Dialectiques", en *Les Temps Modernes*, núms. 137-138 (julio-agosto de 1957).

2 Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme* (París: Presses Universitaires de France, 1953), y Léopold Sédar Senghor, "Marxisme et Humanisme", *La Revue socialiste*, marzo de 1948.

dador de la sociología. Según una expresión famosa, su meta consiste en "penetrar la real e íntima totalidad de las relaciones de producción en la sociedad burguesa". El hecho es que Marx llega a la economía a través de la filosofía, pasando por Hegel, de quien tomó la teoría de la *alienación*, y por Feuerbach, quien le enseñó la importancia de la *praxis*. Su sociología se asienta sobre la teoría general de la alienación, que se desarrolla a través de las teorías particulares del *valor* y el *capital*. Tomaré esta última como mi punto de partida.

Según Marx, la mercancía es la forma elemental de riqueza en las sociedades de tipo capitalista, y toda mercancía tiene dos valores: un *valor de uso* y un *valor de cambio*. El valor de uso de un objeto deriva de las necesidades humanas; está "limitado por las propiedades físicas de la mercancía (y) no existe independientemente de dicha mercancía".[3] Es la base material del valor de cambio. En una economía capitalista —o sea, en una economía monetaria de mercado— el valor de uso es sustituido por el valor de cambio y se convierte en el *valor* en sí, y "la magnitud de valor de cualquier artículo es la cantidad de trabajo socialmente necesario, o el tiempo-trabajo socialmente necesario para su producción".[4] Esta es la teoría del valor del *trabajo*. En otras palabras, dentro de una economía patriarcal, comunitaria, las mercancías nacidas de las necesidades humanas permanecen en manos de los hombres. En una economía de mercado, estas mismas mercancías escapan a la determinación consciente de los hombres, están sometidas a la ley monetaria del cambio, y establecen relaciones objetivas entre sí. El mundo de las cosas reemplaza al mundo de los hombres y lo domina. Los hombres quedan desvinculados de la naturaleza y de sus semejantes. Han entrado en el mundo del *capital*.

No se podría identificar el capital con los medios de producción en sí. Éstos también existían en la comunidad patriarcal. El capital implica los medios de producción monopolizados por una minoría de hombres. Según Marx, el capital es aún más que eso. Es una idea que cobra vida y se personi-

[3] Carlos Marx, *Capital*, Vol. I: *Process of Capitalistic Production* (Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1906), pág. 42.

[4] Ibíd., pág. 46.

fica, una voluntad consciente e implacable que se encarna en una fuerza monstruosa. Es el dinero cuya meta final consiste en producir dinero. Su objetivo no es el de satisfacer necesidades humanas, ni tampoco necesidades animales —alimentación, vestimenta, techo— sino el de apropiarse de la plusvalía del trabajo obrero. Aquí es donde interviene la teoría de la *plusvalía*.

En este caso el valor de una mercancía está determinado por la cantidad de trabajo necesario para producirla. Normalmente este trabajo debería equivaler al número de horas que se necesitan para producir tal mercancía; en una economía humana, equivaldría al número de horas necesarias para asegurar la subsistencia del obrero y su familia, su vida material y espiritual. Supongamos que este número de horas asciende a cinco. El capitalista debería pagarle al obrero sobre la base de cinco horas. Pero si bien le paga sobre esta base, lo hace trabajar ocho horas, y el valor de las tres horas extras pasa a manos del empleador y no del obrero. Según Marx, esta plusvalía es la que permite la "acumulación de capital", la *capitalización*. El empleador podría objetar que él ha corrido el riesgo y ha proporcionado los medios de producción. El socialista responde que la inversión se amortiza en pocos años, en tanto que la plusvalía subsiste indefinidamente. Pero quizás éste no es el argumento esencial. La teoría general de Marx es *macroeconómica*. Él se refiere a la totalidad de los trabajadores y a la totalidad de los capitalistas, lo que elimina la idea de riesgo.

A la luz de estos análisis, podemos explicar ahora la teoría general de la *alienación* que constituye su trasfondo. La *teoría de la alienación no se discute con precisión en El capital* sino en las obras filosóficas de Marx, así como en su manuscrito póstumo titulado "Trabajo alienado". Sin estas obras tempranas de Marx, sería difícil entender *El capital*.

Marx considera que el hombre es esencialmente un *artista productor*. Esto es lo que lo distingue del animal. Ambos están ubicados en el seno de la naturaleza, o mejor dicho, ambos son producto de la naturaleza —geografía e historia— y realizan su potencial sólo en la naturaleza y a través de ella, que nos es dada desde el principio como un mundo inorgánico, objetivo. El animal no transforma la naturaleza, sino que

extrae *naturalmente* de ella sus "medios inmediatos de subsistencia" obedeciendo a los impulsos de su instinto. No aspira a nada más que la satisfacción de sus necesidades materiales.

Si, por su parte, el hombre se realiza *en* la naturaleza, lo hace más aún *por* la naturaleza. No se somete pasivamente a las fuerzas productivas de la naturaleza, sino que actúa sobre ellas:

> (Los animales) sólo producen bajo la presión de necesidades físicas directas, en tanto que el hombre produce cuando está libre de necesidades físicas y sólo produce verdaderamente cuando no lo subyugan estas necesidades... Los animales sólo construyen obedeciendo las normas y necesidades de la especie a la que pertenecen, en tanto que el hombre sabe cómo producir según las pautas de todas las especies y sabe cómo aplicar la pauta apropiada a un objeto. Así, el hombre también construye obedeciendo las leyes de la belleza [5].

El hombre se realiza como hombre sólo al realizar la naturaleza, al transformarla a su medida, y al convertirse en *creador* de cultura, de civilización.

El hombre, entonces, tiene derechos: sobre su actividad como productor consciente, sobre su "gasto de trabajo", y sobre los objetos que produce. Sin embargo, en el sistema capitalista, el hombre sufre una doble alienación, una doble frustración, porque vende al capitalismo su "fuerza de trabajo", que es la fuente de todo bienestar humano. El productor es despojado del producto de su trabajo, el cual va a incrementar el capital en forma de plusvalía. "La realización del trabajo se presenta en tan gran medida como una degeneración, que el trabajador se degenera hasta el punto de la inanición".[6] La alienación está no sólo en el producto; está en la misma producción que, por su carácter humano, debería ser una actividad *libre*. En el sistema capitalista, la producción es impuesta al productor desde afuera. "Es trabajo forzado". No implica la satisfacción de una necesidad interior de crear, "sino un medio para satisfacer necesidades externas" al hom-

[5] Carlos Marx, "Alienated Labour", en *Karl Marx: Early Writings*, trad. y comp. inglesa de T. B. Bottomore (Londres: C. A. Watts & Co., 1963), primer manuscrito, pág. 128.

[6] Ibíd., pág. 122.

bre. "(Es) la energía personal física y mental del trabajador, su vida personal (porque, ¿qué es la vida sino actividad?), que asume la forma de una actividad dirigida contra él mismo, independiente de él y ajena a él. Esta es la *autoalienación* en contraste con la alienación del objeto".[7]

Alienado de sí mismo, el productor asalariado se convierte en un extraño para otros hombres detrás de una cortina de productos objetivos. Desde el punto de vista pasivo, lo dominan sus productos; desde el punto de vista activo, lo domina su empleador, a quien pertenecen los productos. El hombre se ha convertido en lobo para el hombre. Pero la alienación a su vez afecta al empleador, que traiciona su naturaleza humana. Se convierte cada vez más en un parásito, que deja al técnico el papel de planificador e inspirador que él mismo debería desempeñar. Así destruye la armonía natural de las personas y las cosas.

¿Cómo se puede impedir esta alienación mutua, y *mutatis mutandis* recuperar el equilibrio natural de una economía patriarcal? Ahora recurrimos especialmente a Engels, que es a menudo más claro que Marx, aunque menos profundo. Antes de que se implantara el capitalismo, las fuerzas productivas —o sea, los instrumentos de producción— eran débiles. Pertenecían ya fuera al individuo o a la familia dentro del marco de la cooperación familiar. Poco a poco, la fábrica reemplazó a las herramientas individuales. El trabajo, en otra época individual o cooperativo, se transformó en colectivo, en tanto que las fuerzas productivas y los productos continuaron siendo individuales y la propiedad privada se mantuvo.

Éste es el desequilibrio que rompe las leyes naturales y aliena en seguida al trabajador y al empleador. La alienación del burgués lo adormece en lugar de despertarlo, pero el proletario, por el contrario, más seriamente alienado, tiene conciencia de su padecimiento físico y moral. Esto explica el antagonismo de clases, que la acumulación de capital y las depresiones exacerban, y que exige una solución revolucionaria. Inevitablemente, el proletariado tomará un día el poder político e implantará su "dictadura".

"En realidad —escribe Marx— corre por cuenta del ma-

[7] Ibíd., pág. 127.

terialismo práctico revolucionar el mundo existente, atacarlo con sentido práctico, y cambiar las condiciones." Se trata de devolver a las fuerzas productivas y a los mismos productos su apropiación natural que, en un sistema de trabajo colectivo, sólo puede ser colectiva. Así se restablecerá el equilibrio natural. El hombre dejará de vivir subyugado por sus productos y se transformará en el amo de éstos. Instituirá una organización planificada, racional de la producción. Sólo así podrá obrar sobre la naturaleza, terminando con una situación en la que la naturaleza obra sobre él. Entonces la totalidad de las mercancías producidas por los hombres según la capacidad de cada uno serán distribuidas entre la totalidad de los hombres según sus necesidades. Y el hombre hallará su lugar y su papel en el universo. El reino de la *libertad* sucederá entonces al de la *necesidad*.

Sólo hemos podido ofrecer un esbozo del pensamiento de Marx. Éste es difícil de condensar en pocas páginas, porque su riqueza y sus matices son mucho mayores que los que le atribuyen habitualmente los "marxistas".

A veces puede parecer incluso contradictorio. Examinémoslo ahora con ojo crítico.

En primer lugar, es lícito preguntarse si el socialismo y la economía de Marx son verdaderamente "científicos". Sí y no. *No*, si por científico se entiende el conocimiento y la formulación exactos de los hechos económicos según leyes que permiten prever y organizar una economía equilibrada. *Sí*, si definimos la ciencia como la aprehensión de lo real, si consiste en descifrar las complejidades básicas de los hechos económicos, y especialmente las relaciones del hombre con estos hechos, y si su objetivo consiste en revelar "la ley económica del movimiento en la sociedad moderna".

De modo que no debemos buscar en Marx, ni siquiera en *El capital*, un desenmascaramiento de las leyes económicas. Marx no tenía interés en ellas, porque las consideraba "apariencias" más o menos contingentes. Más aún, Marx llegó al extremo de predecir cambios que no se materializaron.

En *Conflit du Siècle*, Fritz Sternberg analizó casi todos los cambios que se produjeron en la realidad económica, social y política desde la publicación de *El capital*. (Otros autores también los enumeraron.) Los cambios son muy importantes,

pero en nuestro resumen de las teorías de Marx pasamos por alto la mayoría de ellos; ahora sólo mencionaremos unos pocos, destacando los estudios que realizó recientemente en Francia el Partido Socialista Autónomo:

1. La "lucha de clases" es mucho más compleja que lo que imaginó Marx. En verdad, la clase obrera no es una realidad sencilla. Más aún, se está reduciendo, en tanto que crecen diversas categorías de trabajadores asalariados con intereses disímiles.

2. En los países subdesarrollados, los campesinos, a quienes Marx consideraba más o menos impermeables al fermento revolucionario y entregados a "la estupidez de la vida rural", desmintieron la validez de este juicio.

3. Los hechos no confirmaron la teoría de la concentración capitalista. Por el contrario, la cantidad de pequeñas y medianas empresas continúa aumentando en los países de Europa occidental.

4. Si bien las crisis económicas periódicas no desaparecieron, son más escasas, y no es razonable prever un cataclismo general que liquide el sistema capitalista, el cual se está adaptando a la evolución económica y social.

5. El "socialismo" no triunfó en las naciones industriales de Europa occidental, como lo predijo Marx, sino en las naciones subdesarrolladas de Europa oriental y Asia.

Al simplificar excesivamente la teoría de la "lucha de clases" —una traducción más precisa de *Klassenkampf* sería "guerra de clases" [8]— Marx exageró el papel del determinismo de las cosas y subestimó la libertad del hombre y el poder organizativo del Estado capitalista. Gracias a la actividad sindical y a la presencia de una clase media ilustrada, el estado capitalista pudo reducir progresivamente la plusvalía, recurriendo a una política de intervención y organización racional. Esta plusvalía, limitada por sistemas tributarios más equitativos, permitió realizar las inversiones productivas de la época de posguerra e implantar servicios de seguridad social. Marx recibió con beneplácito la legislación social, porque opinaba que ésta aumentaría la desocupación, aguzaría los antagonis-

[8] Ver de André Vène, *Vie et doctrine de Karl Marx* (París: Editions de la Nouvelle France, 1946), pág. 315.

mos de clase y finalmente desembocaría en la revolución. Sin embargo, las reformas sociales produjeron precisamente el efecto contrario.

También podemos observar brevemente que Marx no prestó suficiente atención al papel de las cooperativas, en el que hicieron hincapié los socialistas utópicos. Las democracias socialistas escandinavas han demostrado el valor de dichas instituciones. En los sindicatos occidentales, el deseo de reformar reemplazó al deseo de sublevar. En los países comunistas, la "dictadura del proletariado", opuesta a las enseñanzas de Marx, convirtió al Estado en un monstruo omnipotente, sin alma, que ahoga las libertades naturales del ser humano y seca las fuentes del arte, sin el cual la vida no es digna de ser vivida.

Digamos una última palabra al respecto. En la época de Marx, el colonialismo estaba en sus albores. Marx no pudo prever que en la segunda mitad del siglo XIX aquél se desarrollaría en escala universal. Naturalmente, Marx habló de "la teoría moderna de la colonización"[9], pero sólo en el sentido etimológico de la palabra. Sólo pensaba en la colonización europea en los Estados Unidos. Además, su teoría macroeconómica y su confianza casi ciega en la generosidad y conciencia del proletariado le impidieron conjeturar la oposición que se gestaría entre los colonizadores de los países dominantes y los proletarios de los territorios subyugados. Ahora es un lugar común que el nivel de vida de las masas europeas sólo pudo aumentar a expensas del nivel de vida de las masas de Asia y Africa. La economía de las naciones europeas gira fundamentalmente alrededor de la venta de productos manufacturados a los países subdesarrollados, a precios altos, y de la compra de materias primas en esos mismos países al precio más bajo posible. No me refiero a los Estados Unidos de Norteamérica. Y el caso de Francia también es distinto, porque si los precios que ésta paga en los países africanos por las materias primas están subsidiados, es igualmente cierto que generalmente los precios franceses son los más elevados de Europa. Una cosa compensa la otra. En una palabra, el proletariado europeo se ha beneficiado con el sistema colonial, y en con-

[9] *Capital*, I.

secuencia nunca se opuso realmente —quiero decir, efectivamente— al mismo.

He aquí una serie de hechos acerca de los cuales debemos reflexionar, nosotros los hombres de los países subdesarrollados, los hombres inspirados por el socialismo. No debemos considerar a Marx un economista como Keynes, sino un sociólogo, un filósofo. Esto habría asombrado al fundador del "socialismo científico", porque él se abstenía de "filosofar". Sin embargo, su pensamiento continúa siendo el propio de un filósofo. Más allá de las "apariencias" económicas, se zambulle en la realidad humana que las engendra. Marx sustituye la visión *práctica* de las cosas por una profunda comprensión de las necesidades humanas. El suyo es un nuevo humanismo, nuevo porque está *encarnado.*

El humanismo, la *filosofía del humanismo*, antes que la economía, constituye el rasgo básico y el aporte positivo del pensamiento de Marx. Como ya hemos dicho, Marx no formula leyes para los hechos económicos, sino que define "la ley económica del movimiento de la sociedad moderna", o sea una "tendencia" social más que una ley. En sus análisis, trabaja con *postulados* y teorías que explican los hechos.

Para comprender mejor la filosofía del humanismo, nos agradaría volver al concepto marxista del trabajo. Aquí deberíamos agregar, a los extractos de "Trabajo alienado", un pasaje de *El capital*, uno de los más bellos y profundos que haya escrito Marx. Si el trabajo define al hombre, el hombre primitivo es todavía un *Homo faber*, apenas diferenciable del animal. Su trabajo es una asimilación de la naturaleza, una transformación de la naturaleza destinada a satisfacer sus necesidades vitales, semejante por ello a la actividad animal. En la medida en que actúa sobre la naturaleza y la humaniza, el hombre actúa "sobre su propia naturaleza" y al mismo tiempo la humaniza. El *Homo faber* se convierte en el *Homo sapiens*, introduce en su trabajo "la conciencia y la libertad" además del sentimiento artístico. Al proceder así, se distingue del animal:

> Pero lo primero que distingue al arquitecto más incompetente de la mejor de las abejas consiste en que el arquitecto ha construido una celdilla en su cabeza antes de plasmarla en cera. El proceso de

trabajo termina con la creación de algo que, al comenzar dicho proceso, ya existía en forma ideal. Lo que sucede no consiste simplemente en que el trabajador introduce un cambio de forma en los objetos naturales; al mismo tiempo, en la naturaleza que existe independientemente de él, realiza su propia intención, la intención que dicta la ley a sus actividades, la intención a la que ha de subordinar su propia voluntad. Y esta subordinación tampoco constituye un acto momentáneo. Durante todo el curso del trabajo debe materializarse no sólo el esfuerzo de sus órganos corporales, sino también su voluntad intencional, que se manifiesta en forma de atención [10].

Así, si el trabajo define al hombre, cierta índole de trabajo lo convierte en más que un hombre. El hombre aprovecha la plenitud de sus posibilidades en la medida en que existe la división y socialización del trabajo. La conciencia y la libertad del hombre se desarrollan gradualmente desde la etapa de cooperación patriarcal hasta la fábrica. Él, que antes era amo de la herramienta, se convierte en amo del mundo. Pero simultáneamente se enajena del mundo y de sí mismo: la grandeza y miseria del hombre en y por el trabajo. La originalidad de Marx consiste en que, a partir de postulados puramente materialistas, llega a una visión del hombre que no cede, ni en veracidad ni en hondura, a la de los mayores filósofos. Recuerda la visión de Pascal. Éste es el aporte positivo de Marx: una concepción encarnada del mundo que se basa sobre las determinaciones materiales y sociales del hombre.

Esta concepción va más allá de lo que generalmente se admite. Al respecto, remitimos al lector a un artículo de Lucien Goldmann, "La réification". [11] Goldmann nos informa que tomó el término de Georg Lukács. La reificación aparece en el análisis de Marx sobre el valor. En la sociedad capitalista, las relaciones mercantiles desplazan gradualmente a las relaciones humanas; en sus formas intelectuales y sensitivas, la conciencia tiende a vaciarse desde adentro. Sus manifestaciones —religión, ética, arte y literatura— pierden su carácter real, autónomo, a medida que las invaden las "realidades fan-

[10] Ibíd.

[11] Lucien Goldmann, "La Réification", *Les Temps Modernes*, núms. 156-157 (febrero-marzo de 1959).

tasmales" de la economía. El *Homo sapiens* se transforma en el *Homo oeconomicus* y revierte a la condición de animal:

> La economía mercantil, y especialmente la economía capitalista, tiende a reemplazar, en la conciencia del productor, el valor de uso por el valor de cambio, y las relaciones humanas significativas por las relaciones universales abstractas entre vendedores y compradores; así tiende a reemplazar lo *cualitativo* por lo *cuantitativo* en todo el ámbito de la vida humana (bastardillas del autor, L. S.)[12].

Aunque el pensamiento de Goldmann es ambiguo, no podemos aceptar plenamente su afirmación de que "en la sociedad capitalista clásica sólo el proletario se encuentra en una situación que le permite rechazar la reificación y *restituir su auténtico carácter humano a todos los problemas espirituales* (nuevamente bastardillas del autor, L. S.)"[13]. Tal como lo demostró Marx, el proletario es en verdad la víctima de la mayor alienación. Es por ello que elude el trabajo y se refugia en la satisfacción de las necesidades animales. Su única superioridad sobre el burgués consiste en que siente su enajenación. Si, históricamente, rechazó esta alienación, ello fue gracias a la iniciativa de intelectuales burgueses menos alienados, quienes le mostraron el camino hacia la liberación. Es cierto que cada trabajador que reflexiona acerca de los problemas ya es un intelectual. Lo mismo se aplica a los pueblos colonizados, que son víctimas de una alienación múltiple. Los intelectuales —a menudo intelectuales europeos— los despertaron y les hicieron descubrir sus riquezas espirituales, humanas. En verdad, y esto se desprende del análisis de Marx, toda la civilización occidental, toda la civilización maquinista, toda la civilización empresaria, está reificada. Ya veremos qué papel deben desempeñar los pueblos colonizados en la lucha por la *desreificación*.

Sin embargo, junto con sus aportes positivos, revolucionarios, el humanismo de Marx presenta un aspecto negativo. Su debilidad consiste en que parte de una concepción unilateral del hombre y del universo, o quizás, más exactamente,

[12] Ibíd., pág. 1449.
[13] Ibíd., pág. 1465.

de una concepción equívoca. La ambición de Marx —y su paradoja —ha sido siempre la de expresar, a lo largo de toda su obra, la dignidad del hombre y sus necesidades espirituales sin recurrir nunca a la metafísica o la ética o la religión, y ni siquiera a la filosofía. Es un filósofo a pesar de sí mismo. Más aún, basta releer cuidadosamente a Marx para percibir que su vocabulario, en sus abundantes pasajes líricos, destila indignación porque está basado sobre la ética.

Al fin y al cabo, ¿en nombre de quién o de qué se atreve Marx a afirmar la dignidad del hombre y el derecho de éste a apropiarse de todos los productos de su trabajo? ¿En nombre de quién, o de qué, condena el trabajo nocturno, el trabajo infantil, y el tráfico africano de esclavos, si no es en nombre de una cierta cualidad o de un algo trascendente ubicado más allá del hombre? La ciencia toma nota de los hechos y de sus relaciones, explica, no pregunta. No puede pasar de un juicio fáctico a un juicio de valor. No subestimamos el peso de los argumentos que propone Lucien Goldmann en su artículo "Propos dialectiques" (subtitulado "Y a-t-il une sociologie marxiste?"). Apoyándose en Max Adler y Georg Lukács, Goldmann demuestra que el marxismo es una *sociología*, al mismo tiempo que conocimiento histórico y acción, teoría y *praxis*, ciencia y ética:

> La posición dialéctica de Lukács se caracteriza específicamente por la negativa a subordinar los medios al fin, el fin a los medios, el grupo al individuo, o el individuo al grupo, etc. Puesto que fin, medios, grupo, individuo, partido, masas, etc., representan en el pensamiento dialéctico elementos que constituyen una totalidad dinámica, dentro de la cual es necesario combatir, en cada situación concreta, el peligro siempre presente de otorgar primacía a uno u otro de ellos respecto de los otros y del conjunto[14].

Coincidimos con Goldmann en que la posición de Lukács restituye la "auténtica coherencia interna" a la obra de Marx. No creemos en cambio que elimine "las llamadas dualidades".

A esta altura, debemos aplicar a Marx su propio método,

[14] Lucien Goldmann, "Propos dialectiques: Y a-t-il une sociologie marxiste?", *Les Temps Modernes*, nº 140 (octubre de 1957).

el método histórico. Su vida y sus obras revelan que fue principalmente un filósofo, un discípulo de Hegel y Feuerbach; más tarde, en París, estudió "economía, la historia de la revolución, y socialismo. El gran pensador Saint-Simon ejerció sobre él la influencia más considerable".[15] De los sociólogos idealistas franceses, más tarde designados con el nombre de "utópicos", Marx heredó su preocupación por la ética. Asimiló, en el sentido etimológico de la palabra, la filosofía alemana y la ética francesa, transformándolas de modo tal que sólo aparecen como finas hebras en sus escritos, especialmente en *El capital.*

A medida que progresaba en su carrera, Marx puso gradualmente más y más énfasis en el materialismo, los medios y la *praxis,* en tanto que el pensamiento filosófico y las inquietudes éticas de sus obras anteriores se atenuaban. Pero, aun debilitados y ocultos, no desaparecieron por completo. A riesgo de parecer reiterativos, afirmaremos que subyacen en los escritos de Marx. En Marx se puede percibir más que una filosofía y una ética... una metafísica, una *Weltanschauung,* pero devuelta de Dios al hombre, de lo trascendente a lo *inmanente.* El padre Bigo está en lo cierto al hablar de la "ambivalencia de Marx". Y en un comentario sobre *El capital* publicado en el *Observer* de Stuttgart el 27 de diciembre de 1867, Engels lo expresó aún más claramente: "En lo que al libro se refiere, debemos distinguir cuidadosamente las premisas sólidas, positivas, de las sugestivas conclusiones que el autor extrae de ellas". Más adelante, explicaba:

> Es distinto el caso de las conclusiones subjetivas del autor, la forma en que imagina y presenta a los demás el resultado final del movimiento actual de evolución social. Esto no tiene ninguna relación con lo que llamamos la parte positiva del libro. Más aún, si el espacio nos permitiera discutir este punto, quizás podríamos indicar que esos caprichos *subjetivos* son refutados por su propia exposición objetiva (bastardillas de Engels).

Este comentario del colaborador más fiel de Marx —en verdad, de su coautor— no es despreciable. No es necesario agregar más al respecto. En la obra de Marx encontramos un

[15] Karl Kautsky, "Introduction à l'ensemble du marxisme", en Carlos Marx, *Le Capital* (París: Alfred Costes, 1949), I, xxiv.

aporte positivo y una tendencia subjetiva que lo contradice y arriba a conclusiones discutibles. No es forzoso que rechacemos las mismas conclusiones que rechazó Engels. Según nuestra opinión, el ateísmo de Marx es el fruto de esta tendencia subjetiva.

Y sin embargo el ateísmo está muy arraigado en Marx; impregna toda su obra, y sobre todo sus *Escritos filosóficos.* Lo considera básico. Según Marx, la alienación más completa del hombre emana de la religión, porque ésta separa al hombre de la naturaleza, de la sociedad y de sí mismo para encerrarlo en un mundo abstracto donde no puede realizar sus posibilidades. Desde el punto de vista de Marx, el acto religioso es el acto más absoluto de *deshumanización.* Podríamos citar numerosos pasajes para probar esta afirmación, pero me limitaré a recordar la famosa frase: "La religión es el opio de los pueblos". No obstante, y aunque las apariencias indiquen lo contrario, el ateísmo no es imprescindible en la "parte positiva" de la obra de Marx. En algunos de sus escritos, llega incluso al punto de rechazar su "mediación".

Históricamente, el ateísmo de Marx puede explicarse tanto por su ámbito familiar como por razones de *praxis.* Su padre era un judío que había sido obligado a convertirse al cristianismo. Así, el joven Marx nunca conoció más que la práctica superficial de la religión. Nunca vivió la religión. Otro factor histórico consiste en que el triunfo del capitalismo en los países cristianos de Occidente estuvo acompañado por graves desviaciones religiosas. El ateísmo de Marx se puede catalogar como una *reacción de origen cristiano contra las desviaciones históricas del cristianismo,* que no violaba la esencia de la religión porque la idea de alienación era de origen religioso.

VI

EL HUMANISMO DE MARX EN LA ACTUALIDAD

por *Raia Dunayevskaia*

Raia Dunayevskaia pronunció numerosas disertaciones en los Estados Unidos, Europa Occidental y Africa. Entre sus obras se encuentran: *Marxism and Freedom, from 1776 until Today; Nationalism, Comunism, Marxist Humanism and the Afro-Asian Revolutions*; y *Existencialism: A Critical Appraisal of Jean-Paul Sartre's Philosophical Works and Developments.*

Fue durante la década de la Primera Internacional (1864-1874) —una década que presenció tanto la Guerra Civil norteamericana como la Comuna de París— cuando Marx reestructuró [1] los numerosos borradores de *El capital* y publicó las dos primeras ediciones del Volumen I.

El capital inaugura un nuevo concepto de la teoría, una nueva relación dialéctica entre la teoría y la práctica, y un desplazamiento del énfasis desde la idea de historia como historia de la teoría hacia la idea de historia como historia de la producción. Esto implica el "retorno" de Marx a su propio humanismo filosófico después de más de una década de concentración sobre la economía y los estudios empíricos de las luchas de clases de su época. No debe sorprender que este retorno se haya efectuado en un plano más concreto que, en lugar de debilitar los conceptos humanistas originales de

[1] En su Prefacio al Volumen II de *El capital* de Marx (edición Kerr), Federico Engels enumera los manuscritos originales en forma tal que la foliación revela la historia de la reestructuración. Para mi análisis de este tema, ver págs. 87-91 de *Marxism and Freedom* (Nueva York: Twayne Publishers, 1958, 1964).

Marx, los profundiza. Esto resulta obvio en la sección "La jornada de trabajo", que Marx decidió escribir por primera vez en 1866, bajo el impacto de los movimientos de masas encaminados a reducir dicha jornada, movimientos éstos que siguieron a la conclusión de la guerra civil en los Estados Unidos. Resulta obvio en "El fetichismo de las mercancías", que, según nos informa Marx, modificó "significativamente" después de la Comuna de París. Resulta obvio en las categorías originales que él creó para su análisis económico y para la aplicación creativa de la dialéctica hegeliana. El humanismo otorga vigor y orientación a la obra maestra de Marx. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos occidentales del marxismo se conforman, ya sea con dejar implícita la relación entre los ahora famosos *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* [2] y *El capital*, o con hacer explícita la continuidad sólo en lo que concierne a las bases éticas del marxismo [3]. Creo que esto deja la puerta abierta para aquellos que desean transformar el humanismo de Marx, como filosofía y como hecho histórico, en una abstracción que ocultaría la explotación económica concreta, la falta material de libertad política y la necesidad de abolir las condiciones que impiden la "realización" de la filosofía de Marx, o sea, la reunificación de las aptitudes mentales y manuales en el individuo mismo, el individuo "completo" que es cuerpo y alma del humanismo de Marx.

Los *Manuscritos* de 1844 no se limitaron a "allanar el camino" para el "socialismo científico". El humanismo no fue sólo una etapa por la que "pasó" Marx en su trayecto hacia el descubrimiento de la "economía científica" o de la "verdadera política revolucionaria". La filosofía humanista es la base misma de la unidad integral de la teoría de Marx, que no puede fragmentarse en "economía", "política", "sociolo-

[2] Los *Manuscritos* de 1844 de Marx circulan ahora en varias versiones inglesas, incluida una publicada en Moscú, pero la más fácil de obtener es la de T. B. Bottomore, incluida en *Marx's Concept of Man*, de Erich Fromm (Nueva York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961). Sin embargo, exceptuando el ensayo sobre "Trabajo alienado", empleo mi propia traducción y en consecuencia no menciono las páginas de las citas.

[3] Véase especialmente *The Ethical Foundations of Marxism*, de Eugene Kamenka (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1962).

gía", y mucho menos identificarse con la monolítica creación stalinista, a la que adhieren firmemente tanto Kruschev como Mao Tse-tung.

Entre todas las ediciones de *El capital* aparecidas desde la primera publicación de 1867 hasta la última anterior a la muerte de Marx, en 1883, la primera edición francesa (1872-1875) fue la única que incluyó los cambios que, según explicó Marx en el epílogo, tenían "valor científico independiente del original". La acción revolucionaria emprendida por las masas parisienses al "embestir los cielos" [4] y tomar su destino en sus propias manos despejó para Marx los dos problemas teóricos más fundamentales: la acumulación de capital y el fetichismo de las mercancías. Así como su análisis de las luchas por la reducción de la jornada de trabajo se convirtió en el pivote de la estructura de *El capital*, así también estas adiciones resultaron decisivas para su espíritu, o sea, para el futuro implícito en el presente. Los cambios eran de dos tipos. Uno equivalía a una predicción de lo que hoy llamamos capitalismo de Estado, la última etapa de desarrollo de la ley de concentración y centralización del capital "en manos de un solo capitalista, o de una sola corporación" [5]. El segundo consistía en la revelación del fetichismo de las mercancías inherente al valor de forma como emanado de "la misma forma" [6]. Marx llegó a la conclusión de que sólo el trabajo *libremente* asociado puede abolir la ley del valor; y *sólo* los "hombres libremente asociados" [7] pueden despojar a las mercancías de su fetichismo.

En este momento de la historia, cuando poderes estatales consagrados afirman "practicar" el marxismo o inspirarse en él, es esencial reconsiderar lo que el mismo Marx entendía por práctica. Era la libertad. La idea de libertad, que siempre fue el punto de partida y llegada de Marx, se concreta a través de un análisis muy minucioso y original de las "leyes inexorables" del desarrollo capitalista. Dicho análisis revela *de qué modo* el proletariado, como "sustancia" (o simple objeto de

[4] *La guerra civil en Francia*, de Carlos Marx, circula en muchos idiomas, ya sea como opúsculo separado o incluido en las recopilaciones de obras de Marx.

[5] *Capital* (Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1906), Vol. I, pág. 688.

[6] Ibíd., pág. 82.

[7] Ibíd., pág. 92.

una sociedad explotadora) se transforma en "sujeto", o sea, se rebela contra las condiciones del trabajo alienado, conquistando *así* "la negación de la negación", o autoemancipación. En una palabra, *El capital* es la culminación de veinticinco años de trabajo que comenzaron cuando en 1843 Marx rompió por primera vez con la sociedad burguesa y fusionó lo que él interpretaba como los mayores logros del pensamiento —la economía política inglesa, la doctrina revolucionaria francesa, la filosofía hegeliana— en una teoría de la liberación, una nueva filosofía de la actividad humana que él llamó "un naturalismo o humanismo cabal".

La revolución húngara de 1956 transformó el humanismo de Marx de un tema de debate académico en una cuestión de vida o muerte. El interés en el mismo se intensificó al año siguiente cuando las "Cien flores" tuvieron en China una breve vida antes de que el Estado totalitario las hiciera marchitar bruscamente [8]. Desde 1958 hasta 1961 las revoluciones africanas probaron la existencia de un nuevo tercer mundo, cuya filosofía subyacente volvía a ser el humanismo [9].

[8] El libro indispensable para el lector de habla inglesa es *The Hundred Flowers Campaign and the Chinee Intellectuals*, de Roderick MacFarquhar (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1960). Las voces rebeldes de China deben compararse con las de Europa oriental. Actualmente los libros, para no mencionar los panfletos y artículos, acerca de la revolución húngara, son abundantísimos. Algunos pocos que considero importantes para descubrir el papel que desempeñó el humanismo de Marx son los siguientes: *Imre Nagy on Communism* (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1957); François Fejtö, *Behind the Rape of Hungary* (Nueva York: David McKay Company, 1957); *The Hungarian Revolution*, un Libro Blanco compilado por Melvin J. Lasky (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1957); *Bitter Harvest*, compilado por Edmund O. Stillman con Introducción de François Bondy (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1959). Para conocer testimonios oculares, especialmente aquellos vinculados con los Consejos Obreros, es fundamental recurrir a los números de *The Review* (periódico publicado por el Instituto Imre Nagy, Bruselas). También aparecieron algunos informes en la revista *East Europe*, que se ocupó seriamente de Polonia, especialmente al publicar el debate sobre el humanismo de Marx entre los principales filósofos de Polonia, Adam Schaff y Leszek Kolakowski. Estos dos filósofos también han sido traducidos en la colección titulada *Revisionism*, compilada por Leopold Labedz (Nueva York: Frederick A. Praeger, 1962).

[9] *African Socialism*, de Léopold Sédar Senghor (Nueva York: American Society of African Culture, 1959); de Sekou Toure, "Africa's

La guerra fría y el maccarthismo contribuyeron a mantener a los Estados Unidos aislados del redescubrimiento de los ensayos humanistas de Marx, de 1844, que tuvo por escenario la Europa Occidental de mediados de la década de 1940 y comienzos de la década de 1950. Sin embargo, ahora los norteamericanos tienen la oportunidad de recuperar en la vastedad de la discusión lo que se perdió en la demora del comienzo [10]. El movimiento negro de Libertad Inmediata por un lado, y por otro la crisis de los proyectiles cubanos de 1962, que convirtió en realidad la amenaza nuclear, ayudaron a avivar el debate. A su modo, el estudioso también debe indagar la identidad interior de las categorías económicas, políticas, sociológicas, científicas y filosóficas del marxismo. Fue el difunto

---

Path in History", resumido para el lector de habla inglesa en *Africa South*, abril-junio 1960, Ciudad del Cabo, que ahora sólo se puede obtener en el extranjero. Ver también mi *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions* (Estados Unidos, 1958, y Gran Bretaña, 1961; se pueden encontrar ejemplares en *News & Letters*, Detroit, Michigan).

10 No quiero significar que acepto la actitud del intelectual europeo occidental, ya sea sobre la cuestión del grado de atraso o sobre el bajo nivel de la discusión en los Estados Unidos. Cuatro o cinco años antes de que Europa redescubriera por primera vez los ensayos juveniles de Marx, cuando ese continente todavía se hallaba bajo la bota del fascismo, Herbert Marcuse los estudió en su *Reason and Revolution*. Es cierto que esta obra se basaba en el texto alemán de los ensayos, que no existía una versión inglesa disponible, y que la discusión del trabajo embrionario del profesor Marcuse estuvo limitada a algunos círculos reducidos. También es cierto que me resultó muy difícil convencer ya fuera a editores comerciales o a editoriales universitarias de que era necesario publicar los ensayos humanistas de Marx o los *Cuadernos Filosóficos* de Lenin. Sólo conseguí que se publicaran ambas obras incorporándolas como apéndices a mi *Marxism and Freedom* (1958). Ni siquiera entonces estuvieron al alcance del gran público. El humanismo de Marx sólo llegó al gran público y conquistó la atención generalizada de la prensa norteamericana cuando Erich Fromm incluyó, en 1961, los *Manuscritos* de 1844 en *Marx's Concept of Man*. Sin embargo, no encuentro motivos sólidos para la arrogancia intelectual de los "marxólogos" europeos, porque tanto en Europa como en los Estados Unidos la discusión acerca del humanismo sólo se trasladó a un nivel concreto o urgente después de la revolución húngara. Cuando me refiero a la demora que se produjo en el debate, pienso en el largo lapso que transcurrió desde que los *Manuscritos* de 1844 fueron publicados por primera vez por el Instituto Marx-Engels de Rusia, en 1927, bajo la dirección de Riazanov, hasta que conquistaron la atención general.

economista no marxista y antihegeliano Joseph Schumpeter, quien destacó el genio de Marx como "la *idea* de la teoría", la transformación de "la narración histórica en razonamiento histórico" [11].

En otra obra [12], analicé detalladamente los cuatro volúmenes de *El capital* y su relación con los *Manuscritos* de 1844. Aquí, las consideraciones de espacio me constriñen a las dos teorías básicas —el análisis marxista del valor y del fetichismo de las mercancías— que representan, en realidad, la exclusiva, decisiva y unificada teoría de la alienación, o materialismo histórico, dialécticamente entendida.

El descubrimiento de Marx según el cual "no es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino por el contrario, su existencia social la que determina su conciencia" [13] no implicó una ruptura con su propia teoría del trabajo alienado o con la teoría de la alienación como médula de la dialéctica hegeliana. Pero el análisis preciso del proceso práctico del trabajo dentro del sistema capitalista, que realiza Marx, es más concreto, palpitante, desgarrante —y, naturalmente, revolucionario— que cualquier estado de alienación incluido en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Con auténtico estilo hegeliano Marx se concentra en la creatividad, pero a diferencia de Hegel, la basa sobre el proceso material de producción. Entonces, enfrentando no sólo una idea sino a un *ser humano* que tiene ideas, Marx desarrolla su concepto anterior acerca de la "búsqueda de universalidad" del trabajador [14]. Las "nuevas pasiones y las nuevas fuerzas" que ve ahora nacen no sólo para derrocar el viejo orden, sino también para construir otro nuevo, "una sociedad en la que el principio rector es el pleno y libre desarrollo de cada individuo" [15].

Los conceptos económicos, políticos y filosóficos de *El capital* se hallan tan orgánicamente vinculados que, cuando

[11] *A History of Economic Analysis*, de Joseph Schumpeter (Oxford University Press, 1954).

[12] *Marxism and Freedom*. Ver especialmente Caps. V a VIII.

[13] *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Charles H. Kerr), pág. 11.

[14] *Poverty of Philosophy* (Chicago: Carlos H. Kerr), pág. 157.

[15] *Capital* (publ. por Kerr), Vol. I, pág. 649.

en 1943 [16] los teóricos rusos rompieron abiertamente por primera vez con el análisis marxista del valor, debieron negar la estructura dialéctica de *El capital* y solicitar que, al "enseñarlo", se omitiera el Capítulo I. No es un mérito de la filosofía "occidental" el hecho de que nunca haya visto las implicancias filosóficas encerradas en este debate económico, y que en consecuencia también haya sido incapaz de comprender el motivo por el que dejó de aparecer la revista teórica del marxismo soviético (*Bajo la bandera del marxismo*), que había perpetuado la tradición de la filosofía dialéctica de Marx. A partir de entonces, sin más trámites y sin ninguna referencia a interpretaciones previas de la economía de Marx, la revisión del análisis marxista del valor se convirtió en el análisis comunista normal. La integridad de la teoría de Marx ha sido siempre la *bête noire* del marxismo oficial. Fueron necesarios el colapso de la Segunda Internacional y una ruptura con su propio pasado filosófico para hacer comprender plenamente a Lenin, a fines de 1914, la vinculación orgánica que existía entre la economía de Marx y la filosofía hegeliana. Y a partir de entonces fue inflexible en su crítica a todos los marxistas, él incluido. En uno de sus "aforismos" escribió: "Es imposible comprender *El capital* de Marx, y especialmente el primer capítulo, si no se ha estudiado y entendido la *totalidad* de la *Lógica* de Hegel. ¡En consecuencia, durante el último medio siglo ningún marxista entendió a Marx!"

En los anales de la economía política no existe un análisis más notable —ni en el "primer período hegeliano" de Marx existe un escrito de estilo más hegeliano— que la parte final del Capítulo I de *El capital*, titulada "El fetichismo de las mercancías". Allí la vinculación de la filosofía y la economía con la historia es tan integral como lo es la fusión entre con-

[16] *Pod Znamenem Marxisma (Bajo la Bandera del Marxismo)*, núms. 7-8/1943. Yo traduje el artículo crucial de este ejemplar acerca de la ley del valor con el título: "Teaching of Economics in Soviet Union". El artículo fue publicado, junto con mi comentario "A New Revision of Marxian Economics", en *The American Economic Review* (setiembre 1944). La polémica acerca del mismo, que tuvo por escenario las páginas de dicha revista y en la cual participaron los profesores Oscar Lange, Leon Rogin y Paul A. Baran, duró un año, y cuando terminó se publicó mi respuesta "Revisión or Reaffirmation of marxism?" (1945).

tenido y forma en una gran obra literaria. Cuando Marx introdujo nuevos cambios en la edición francesa, después de la Comuna de París, esas quince páginas estuvieron tan tensas como las cuerdas de un violín. Debemos recordar que Marx consideró que el mayor triunfo de la Comuna consistió en "su propia existencia práctica". La *totalidad* de la reorganización de la sociedad que encararon los *communards* brindó a Marx un nuevo panorama de todo el problema de la *forma* del valor, no sólo en la medida en que estaba determinada históricamente, sino también en cuanto condicionaba a su vez el pensamiento burgués. En las condiciones de producción capitalistas, la filosofía había sido reducida a una ideología, o sea, a falsa conciencia. Todos, incluidos Adam Smith y David Ricardo, los autores del memorable descubrimiento de que el trabajo era la fuente de todo valor, aceptaron acríticamente las categorías de pensamiento propias de la producción capitalista. Es por esto que, a pesar de su descubrimiento, Smith y Ricardo no pudieron disolver el fetichismo de las mercancías. Marx llegó a la conclusión de que allí la economía política clásica había tropezado con su barrera histórica.

La forma de mercancía propia de los productos del trabajo se convirtió en un fetiche como consecuencia de la relación perversa entre sujeto y objeto, entre trabajo vivo y capital muerto. Las relaciones entre los hombres se presentan como relaciones entre cosas porque en nuestra sociedad alienada eso es todo "lo que verdaderamente son" [17]. El capital muerto es el amo del trabajo vivo. El fetichismo de las mercancías es el narcótico que, para emplear una expresión hegeliana, se hace pasar por "la *naturaleza* misma de la mente" [18] para todos *excepto* para el proletariado, que sufre diariamente el yugo del trabajo muerto, la presión asfixiante de la máquina. Por consiguiente, concluye Marx, nadie puede despojar a las mercancías de su fetichismo, *excepto el trabajo libremente*

[17] *Capital*, Vol. I. pág. 84.

[18] Ver "The Third Attitude to Objectivity", de Hegel: "Así lo que descubro en mi conciencia se exagera hasta transformarse en un hecho de la conciencia de todos, e incluso pasa por la *naturaleza* misma de la mente". (Hegel, *Logic*, primera traducción de Wallace, Oxford University Press, 1892).

asociado. Evidentemente, en 1943 los teóricos rusos habían decidido impedir la transformación.

La ideología necesaria para encubrir la explotación del trabajador no modificó su esencia cuando se transformó de capitalismo privado en ese capitalismo de Estado que se llama comunismo. El conflicto ideológico entre China y Rusia tampoco socavó la relación explotadora en ambos países. Si Marx volviera a la tierra no le resultaría difícil identificar en su nueva forma —el Plan Estatal y su fetichismo— el desarrollo capitalista estatal que previó como efecto último de las leyes inexorables del desarrollo capitalista. Nuestra generación debería comprender mejor que cualquiera otra anterior que no se trata de una cuestión de propiedad nacionalizada versus propiedad privada. Se trata de una cuestión de libertad. En todos los momentos y lugares en que se restringía la libertad, Marx embestía contra la barrera. Así, refiriéndose a los economistas políticos clásicos que hablaban de "trabajo libre" para designar el trabajo asalariado, Marx escribió: "Para ellos hubo historia, pero no la hay más".

Debería resultar obvio que la primera teoría de Marx acerca del valor, o trabajo "abstracto", "creador de valor", constituye una teoría del trabajo alienado. En los ensayos humanistas Marx explicó por qué analizaba los hechos económicos "en términos conceptuales como *trabajo alienado*... Podemos preguntarnos, ¿cómo es posible que el hombre *aliene su trabajo*? ¿Cómo está fundada esta alienación sobre la naturaleza del desarrollo humano? Ya hemos realizado un gran aporte a la solución del problema en la medida en que hemos *transformado* el interrogante acerca del *origen de la propiedad privada* en un interrogante acerca de la relación entre el *trabajo alienado* y el proceso de desarrollo de la humanidad. Porque al hablar de propiedad privada uno cree estar encarando algo externo a la humanidad. Pero al hablar de trabajo uno se enfrenta directamente con la humanidad misma. Este nuevo enunciado del problema ya encierra su solución" [19].

Sin embargo, cuando completó *El capital*, Marx sintió la necesidad de crear categorías económicas para analizar el

[19] Ver "Alienated Labor" en *Marx's Concept of Man*, de Erich Fromm, págs. 103, 108.

carácter alienado del trabajo en el régimen capitalista, ya fuera como actividad en la fábrica o como mercancía en el mercado donde "sólo imperan la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham" [20].

Marx creó categorías económicas especiales no sólo para exponer su teoría del valor y la plusvalía, sino también para demostrar hasta qué punto habían degenerado las relaciones humanas al nivel de la producción misma. Al escindir la categoría de trabajo en trabajo como actividad y fuerza de trabajo como mercancía —como si el trabajador pudiera desglosar en verdad sus manos de su cuerpo de modo tal que éstas conservaran su función— Marx logró demostrar que, puesto que es imposible descorporizar la fuerza de trabajo, quien entra en la fábrica es el mismo trabajador. Y en la fábrica, continúa Marx, la capacidad del obrero concreto se reduce a una masa de trabajo congelado, abstracto.

Naturalmente, el "trabajador abstracto" es un ser que no existe; se es minero o sastre o metalúrgico o panadero. Sin embargo, la naturaleza *perversa* de la producción capitalista es tal que el hombre no es amo de la máquina, sino que es ésta la que domina al hombre. Por intermedio de la máquina, que se "expresa" en el tic-tac de un cronómetro de fábrica, *la aptitud del hombre pierde su importancia* en la medida en que éste produce una cantidad determinada de mercancías en un tiempo dado. El tiempo de trabajo es el auxiliar de la máquina que materializa la fantástica transformación de todos los trabajos concretos en una masa abstracta.

Marx consideró que su análisis del trabajo concreto y abstracto *era su aporte original a la economía política*, "el pivote sobre el cual gira una clara comprensión de la economía política" [21]. Al examinar "el apetito de lobo humano" que el capitalista siente "por el trabajo excedente" como "monstruo vivo, fecundo y capaz de multiplicarse" [22], Marx crea otras dos nuevas categorías: el *capital* constante (las máquinas) y el *capital* variable (el trabajo asalariado). Insiste en que todo trabajo, pago o impago, es trabajo *forzado*. Y este

[20] *Capital*, Vol. I, pág. 195.
[21] Ibíd., pág. 48.
[22] Ibíd., pág. 217.

trabajo es una actividad tan enajenada que se ha convertido en sí mismo en una *forma de capital.*

Naturalmente, ni la precisión ni la originalidad de esta descripción del trabajo alienado es una simple categoría de la "dialéctica deductiva hegeliana". Es una categoría del *empirismo* dialéctico de Marx, que recrea un nivel totalmente nuevo de veracidad. Cuando se leen las páginas y páginas que Marx escribió acerca del proceso de trabajo en el régimen capitalista, sólo la ceguera política voluntaria puede llevar a la conclusión de que el Marx maduro se apartó de su teoría del trabajo alienado, o que ésta era un "vestigio" de "los abandonados días hegelianos" de Marx, previos a la época en que éste se zafó de la "cháchara hegeliana" para adoptar el "materialismo científico". Al mismo tiempo, las categorías económicas de Marx tienen un carácter tan incontrovertiblemente clasista, que es imposible despojarlas de su contenido de clase. Aunque algunos de los actuales "cuasi-marxistas" proclaman a voz en cuello la "neutralización" de estas categorías, las aplican *al capitalismo y sólo al capitalismo.* Como la ley marxista del valor constituye la suprema manifestación del capitalismo, ni siquiera Stalin —por lo menos durante las casi dos décadas que transcurrieron después que conquistó el poder total, el Plan Estatal y el partido monolítico— se atrevió a admitir su vigencia en Rusia, dado que pretendía que su país era "socialista". Sólo en plena guerra mundial los teóricos marxistas rompieron con el concepto de Marx. Naturalmente, en la práctica, hacía mucho tiempo que la burocracia gobernante seguía una política explotadora.

En 1947, Andrei Zhdanov reclamó dramáticamente (o por lo menos estrepitosamente) que "los trabajadores de la filosofía" reemplazaran la dialéctica hegeliana por una "nueva ley dialéctica": la crítica y autocrítica. Hacia 1955, la crítica de los conceptos de Marx se ocupó de su humanismo. V. A. Karpushin escribió en "Marx y la elaboración de la dialéctica materialista en los Manuscritos económicos y filosóficos del año 1844": "Marx fue el primer filósofo que traspuso los límites de la filosofía y analizó, desde el punto de vista de la vida práctica y las necesidades prácticas del proletariado, el problema básico de la filosofía como un método verdadera-

mente científico de cambio revolucionario y conocimiento del mundo material"[23].

No obstante, los comunistas rusos no estaban dispuestos a alentar el "camino revolucionario" allí donde éste implicara su propio derrumbe. En consecuencia, cuando al año siguiente la revolución húngara intentó transformar la realidad *concretizando* la filosofía, o sea, convirtiendo en realidad la libertad respecto del comunismo ruso, el debate terminó con el tableteo de las ametralladoras. Así, la violación del *logos* de la teoría de Marx fue seguida por la destrucción de la misma libertad.

Poco tiempo después, los teóricos rusos lanzaron un ataque desenfrenado y vitriólico contra todos los adversarios del comunismo *oficial*, a los que catalogaron gratuitamente como "revisionistas". Lamentablemente, demasiados estudiosos occidentales aceptaron el término y designaron a los comunistas gobernantes con el nombre de "dogmáticos", haciendo caso omiso de virajes enloquecidos y pruebas de "flexibilidad" tales como el Pacto Hitler-Stalin y el frente unido entre Mao Tse-tung y Chiang Kai-shek, anteriores a la Segunda Guerra Mundial; y el conflicto entre Rusia y China en el período más reciente. Al mismo tiempo, el ápice de verdad que existe en la dualidad del legado filosófico de Lenin —dualidad está que distingue el materialismo vulgar de *Materialismo y empiriocriticismo* de la dialéctica creadora de los *Cuadernos filosóficos*— llenó de regocijo al antileninismo innato de "Occidente". En otra obra[24] he analizado el "Pensamiento de Mao", que presuntamente habría hecho "aportes originales al marxismo", especialmente en *Sobre la práctica y sobre la contradicción*, en la medida en que estos escritos estaban vinculados con su acceso al poder. Acá debo limitarme a señalar que el debate humanista corría el riesgo tanto de convertirse en una cues-

[23] *Voprosy Filosofii* (Cuestiones de Filosofía), nº 3/1955.

[24] Ver el nuevo capítulo, "The Challenge of Mao Tse-tung" en la edición popular de *Marxism and Freedom* (Nueva York: Twayne, 1964). Para un análisis de otro intento de pervertir la militancia filosófica de Lenin, transformándola en el monolítico "partidismo en filosofía" de Stalin, ver el bien documentado y sensible análisis de David Joravsky, *Soviet Marxism and Natural Science*, 1917-1932 (Nueva York: Columbia University Press, 1961).

tión puramente académica, como de separarse de los debates "políticos" acerca del "revisionismo". Afortunadamente, el marxismo no existe sólo en los libros, ni es propiedad exclusiva de potencias políticas. Reside en la vida cotidiana de los trabajadores que procuran reconstruir la sociedad sobre bases nuevas.

La liberación respecto del imperialismo occidental, no sólo en África sino incluso en América latina (Fidel Castro también calificó al principio su revolución de "humanista"), desplegó un estandarte humanista. A continuación cambió la línea comunista rusa. En tanto que anteriormente se proclamaba que el leninismo no necesitaba de forma alguna de humanización, ni de las reformas propuestas por los defensores del "socialismo humanista", la nueva consigna consistió en que los Soviets eran los herederos legítimos del "humanismo militante". Así, M. B. Mitin, que ostenta el augusto título de Presidente de la Sociedad Pansoviética para la Difusión del Conocimiento Político y Científico, afirmó que el Informe de Kruschev al XXI Congreso del Partido Comunista ruso era "la magnífica y noble concepción del humanismo socialista marxista-leninista" [25]. Y en 1963, en el XIII Congreso Internacional de Filosofía, reunido en México, fue la delegación soviética la que tituló uno de sus informes: "El humanismo en el mundo contemporáneo" [26]. Así, paradójicamente, los intelectuales de Occidente pueden agradecer a los comunistas rusos que éstos les hayan devuelto la pelota. Una vez más, está de moda discutir el humanismo.

No envilezcamos la libertad de pensamiento hasta el punto de que no sea más que la otra cara de la moneda del pensamiento controlado. Basta una mirada a nuestros estudios oficiales sobre "leninismo marxista" del tipo "conozca a su enemigo", para comprobar que metodológicamente éstos no se distinguen de lo que se enseña bajo la égida del comunismo consagrado, aunque se supone que deberían divulgar "principios antagónicos". La clave es la siguiente: si la libertad de

[25] *Pravda*, 6 de febrero de 1959. La versión inglesa utilizada aquí figura en *The Current Digest of the Soviet Press*, 3 de junio de 1959.

[26] La crónica de esta conferencia de M. B. Mitin apareció en *Voprosy Filosofii*, nº 11/1953. Para otro informe acerca de la misma conferencia, ver *Studies in Soviet Thought*, nº 4/1963 (Friburgo, Suiza).

pensamiento no implica una filosofía subyacente para la materialización del progreso de la humanidad, el pensamiento, por lo menos en el sentido hegeliano, no merecerá el nombre de "Idea". Precisamente porque para Hegel "sólo aquello que constituye un objeto de libertad merece el nombre de Idea", incluso sus Absolutos respiraban el aire terrenal de la libertad. Nuestra era no puede hacer menos. Es cierto que la dialéctica de Marx es no sólo política o histórica, sino también cognoscitiva. No obstante, afirmar que el concepto de Marx acerca de la lucha de clases es un "mito" y que su "glorificación" del proletariado es sólo "el producto final de su filosofía de la alienación" [27], contradice la teoría y los hechos. Al respecto, es válida la crítica de George Lichtheim según la cual semejante análisis norteamericano "es una especie de contraparte intelectual del sermón semanal del difunto Mr. Dulles acerca de los peligros del comunismo" [28].

El humanismo de Marx no implicaba ni un rechazo del idealismo ni una aceptación del materialismo, sino la verdad de ambos, y por consiguiente una nueva unidad. El "colectivismo" de Marx lleva, en su misma alma, el elemento individualista. Es por ello que el joven Marx se sintió obligado a desvincularse del "comunismo vulgar e impensante que niega completamente la personalidad del hombre". Porque el trabajo alienado constituía la esencia de *todo* lo que había de perverso en el capitalismo, privado o estatal, "organizado" o "anárquico", Marx remató su ataque de 1844 contra el capitalismo con la afirmación de que "el comunismo, como tal, no es la meta del desarrollo humano, la forma de sociedad humana". La libertad era más importante, mucho más importante, que la abolición de la propiedad privada. Marx consideraba que la abolición de la propiedad privada era sólo "la primera trascendencia". La plena libertad exigía una segunda trascendencia. Cuatro años después de escribir estos ensayos humanistas, Marx publicó el histórico *Manifiesto comunista*. La nueva terminología no cambió su filosofía básica. Por el contrario. En la víspera de las revoluciones de 1848, el *Manifiesto* proclamó:

[27] *Philosophy and Myth in Karl Marx*, de Robert Tucker (Cambridge University Press, 1961).

[28] "Western Marxist Literature 1953-1963", de George Lichtheim, apareció en *Survey*, nº 50, enero de 1964.

"La libertad del individuo es la base de la libertad para todos". Al concluir su vida, este concepto permaneció inmutable. Ni su obra maestra ni su actividad vital se apartaron en ningún momento del concepto de que sólo "el desarrollo de la potencia humana, que es su propio fin", constituye el verdadero "reino de la libertad" [29]. Una vez más, nuestra época debería entender mejor que cualquier otra las razones que tuvo el joven Marx para insistir en que la abolición de la propiedad privada sólo implica la primera trascendencia. "Sólo después de la trascendencia de esta mediación, que es no obstante una premisa necesaria, florece el humanismo positivo, que nace de sí mismo".

El "humanismo positivo" nace "de sí mismo" cuando el trabajo mental y manual se reencuentran en lo que Marx llama el individuo "redondeado". En verdad, nuestra era nuclear debería tener la agobiante conciencia de que la división entre trabajo mental y manual, que ha sido el principio subyacente de todas las sociedades clasistas, ha asumido en el régimen capitalista proporciones tan monstruosas que los antagonismos palpitantes caracterizan no sólo a la producción, sino a la misma ciencia. Marx previó la *impasse* de la ciencia moderna cuando escribió en 1844: "Tener una base para la vida y otra para la ciencia es *a priori una mentira*". Hace ciento veinte años que vivimos esta mentira. El resultado consiste en que la misma supervivencia de la civilización tal como la hemos conocido corre peligro.

Creo que nuestra era tiene la misión, en primer lugar, de reconocer que hay un desplazamiento de la práctica —de las luchas materiales de la hora— hacia la teoría; y en segundo lugar, de elaborar el método por el cual el desplazamiento *de la teoría* pueda marchar a su encuentro. Es esencial que exista una nueva relación entre la teoría y la práctica, una nueva valoración del "sujeto", de los seres humanos vivientes que se afanan por reconstruir la sociedad. El desafío de la época no afecta ni a la ciencia ni a las máquinas, sino a los hombres. La totalidad de la crisis mundial exige una nueva unidad de la teoría y la práctica, una nueva relación entre trabajadores e intelectuales. El nuevo, tercer mundo de países

[29] *Capital*, Vol. III, págs. 954-955.

desarrollados, reveló dramáticamente la búsqueda de una filosofía total. Pero también existen pruebas de esta búsqueda en las luchas por la libertad que se libran dentro de los regímenes totalitarios, y también en Occidente. Para discernir esta búsqueda masiva de una filosofía total basta con eliminar la obstinación de todas las filosofías —el concepto de "atraso de las masas"— y *escuchar sus* pensamientos, en la medida en que combaten la automación, luchan para terminar con la discriminación o exigen la libertad *inmediata*. Lejos de ser una abdicación intelectual, esto implica el comienzo de una nueva etapa de cognición. Esta nueva etapa de la autoliberación del intelectual respecto del dogmatismo sólo puede comenzar cuando, tal como lo expresó Hegel, el intelectual sienta que "el pensamiento lo obliga a marchar hacia... verdades concretas".

La adopción del *partiynost* (principio de partido) como principio filosófico constituye otra manifestación del dogma de "atraso de las masas", por el cual los intelectuales de las sociedades de capitalismo estatal racionalizan su teoría de que las masas deben ser manejadas, dirigidas, "conducidas". Lo mismo que los ideólogos de Occidente, olvidan demasiado fácilmente que las revoluciones no estallan en la plenitud de la hora para implantar una máquina partidaria, sino para reconstruir la sociedad sobre cimientos humanos. Así como en política el *partiynost*, o monolitismo, ahoga la revolución en lugar de liberar la energía creadora de nuevos millones, así también el *partiynost* en filosofía asfixia el pensamiento en lugar de impartirle una nueva dimensión. Ésta no es una cuestión académica ni para Oriente ni para Occidente. El marxismo es una teoría de la liberación o no es nada. En el pensamiento, así como en la vida, asienta las bases para la conquista de una nueva dimensión *humana*, sin la cual ninguna sociedad es verdaderamente viable. Como humanista marxista, entiendo que ésta es toda la verdad del humanismo de Marx, ya sea como filosofía o como realidad.

VII

HUMANISMO Y DIALÉCTICA

por *Mihailo Markovic*

Mihailo Markovic participó en la guerra yugoslava de liberación, entre 1941 y 1945, antes de comenzar sus estudios en la Universidad de Belgrado. Se doctoró en filosofía primero en la Universidad de Belgrado y luego en el University College, de Londres, donde estudió bajo la dirección de A. J. Ayer y escribió una tesis acerca de *The Concept of Logic.* Desde 1955 se desempeña como profesor en la Academia Servia de Ciencias y Artes. Actualmente dirige el departamento de filosofía y sociología, y uno de sus numerosos cargos consiste en recopilar la nómina de literatura contemporánea para Nolit, una editorial de Belgrado. Entre sus diversas obras se encuentra: *Formalism in Contemporary Logic, The Dialectical Theory of Meaning,* y *Logic.*

1

Creo que uno de los problemas fundamentales de la filosofía contemporánea consiste en la forma de convertir el humanismo en una filosofía dialéctica y la dialéctica en un método humanista.

Por *humanismo* quiero significar una filosofía que procura resolver todos los problemas filosóficos según la perspectiva del hombre, que abarca no sólo los problemas antropológicos, como la naturaleza humana, la alienación, la libertad, etc., sino también todos los otros problemas ontológicos, epistemológicos y axiológicos. Una *ontología* humanista implica una teoría filosófica de los objetos del mundo *humano*, cuyos límites están constituidos por todo género de actividad humana, incluyendo la percepción sensorial, la elaboración de teorías, la operación matemática con símbolos, etc., así como las operaciones físicas

del cuerpo humano. Una *epistemología* humanista implica una teoría del conocimiento humano. No se debe reducir la lógica a la investigación de esquemas de pensamiento exactos, puramente formalizados, que presuponen un lenguaje mucho más preciso que el empleado en las ciencias empíricas y en la vida diaria. Una lógica humanista investigaría, además de la lógica formal, las condiciones generales de validez de una forma de pensar que se expresa en el lenguaje humano real y que opera con conceptos vagos y afirmaciones incompletas. Una *axiología* humanista implica una teoría de los valores concretos, históricamente dados y variables, y no de ciertos ideales y normas absolutos y trascendentales.

Semejante enfoque humanista de la filosofía exige un método filosófico que acepte la unidad de sujeto y objeto, y de teoría y práctica; que sea histórico sin caer en el historicismo; sintético en la medida en que toma en consideración los resultados del análisis previo; crítico antes que ideológico; y objetivo, desprovisto de la ceguera positivista ante los valores humanos y los intereses prácticos. El método filosófico que cumple estos requisitos es el método dialéctico que desarrolló y aplicó Marx.

Muchos discípulos de Marx han interpretado equivocadamente su método y lo han explicado como una *metodología* más o menos cerrada, una *enseñanza* sustentada por una cantidad de *ejemplos* de ciencias especiales, principalmente las ciencias naturales. Pero para Marx, la dialéctica era principalmente un arma de crítica social, un medio para explicar la realidad social existente que inmediatamente indicaría el camino hacia la acción revolucionaria. Es necesario revitalizar y aplicar a los problemas humanos de nuestra época esta naturaleza activista y revolucionaria de la dialéctica.

En la mayoría de los casos, la filosofía humanista contemporánea se halla, desde el punto de vista metodológico, por debajo del nivel de Marx. Padece de eclecticismo metodológico, de un enfoque abstracto y ahistórico de los problemas del hombre, y a veces de una deliberada subestimación de las cuestiones metodológicas. Esta situación proviene en parte de una rebelión generalizada contra el dogmatismo stalinista, que abarca la forma dogmática de dialéctica que figura en los textos sobre *Diamat* (materialismo dialéctico) de la era sta-

linista, con sus categorías embrolladas, sus ejemplos escogidos con criterio arbitrario y su función obviamente propagandística.

Hay que reemplazar esta caricatura de la dialéctica por un reexamen metodológico del pensamiento humanista progresista de nuestra época.

2

La dialéctica de Marx es inseparable de su humanismo. En sus *Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx observó que la dialéctica de Hegel, tal como está expuesta en la *Fenomenología del espíritu* constituye esencialmente una crítica de la sociedad, si bien se trata de una "crítica oculta, poco clara y mistificadora". La mistificación reside en el concepto que presenta todas las formas de alienación humana —religión, riqueza, poder del estado, política, derecho, vida civil— como alienación del pensamiento abstracto puro, lo que implica que la superación de la alienación es sólo una superación en el pensamiento. Este es el momento negativo de la dialéctica de Hegel. El momento positivo es "la comprensión, expresada dentro de la alienación, de la *apropiación* del ser objetivo a través de la superación de su alienación". Y Marx agrega: "Es la comprensión alienada de la *objetivación real* del hombre, de la apropiación real de su ser objetivo por la destrucción del carácter *alienado* del mundo objetivo, por la anulación de su forma alienada de existencia. En la misma forma, el ateísmo como anulación de Dios es el surgimiento del humanismo teórico, y el comunismo como anulación de la propiedad privada es la reivindicación de la vida humana real como propiedad del hombre... el surgimiento del humanismo práctico" [1].

Lo que Marx descubrió en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel perduró como rasgo esencial de su método. La dialéctica es principalmente un método de crítica, no, empero, una crítica de conceptos, sino una crítica de relaciones socia-

[1] Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, versión inglesa de T. B. Bottomore, en *Marx's Concept of Man*, de Erich Fromm (Nueva York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961), págs. 188-189.

les verdaderas; no una crítica ficticia y mistificadora, sino real y auténticamente revolucionaria.

La crítica fundamental de Marx a las formas anteriores de materialismo consistía en su falta de dialéctica y de una posición inicial humanista. Según las *Tesis sobre Feuerbach*, el materialismo había interpretado la realidad como un objeto de contemplación, descuidando así la importancia de la "práctica revolucionaria y la actividad crítica" (Primera Tesis). Recurriendo a esta actividad el hombre prueba la veracidad de los frutos de su pensamiento (Segunda Tesis), y cambia las circunstancias de las que él es producto (Tercera Tesis). La esencia de este cambio consiste en que el hombre puede captar el mundo en todas sus contradicciones, criticarlo teóricamente y superarlo prácticamente al eliminar sus contradicciones esenciales (Cuarta Tesis). La crítica filosófica no debe tomar por objeto la esencia humana concebida como una propiedad abstracta de cada individuo. Para ser concreta debe apuntar a la verdadera esencia humana... que es la totalidad de las relaciones sociales (Sexta Tesis).

Este es un esquema fértil de un método y un programa humanistas. *El capital* es la realización de ambos. En el famoso epígrafe a la segunda edición de esta obra, Marx expresó claramente qué era lo que entendía por dialéctica:

"En su forma mistificadora la dialéctica se convirtió en una moda alemana porque parece capaz de glorificar la realidad. En su forma racional provoca la cólera y el horror de la burguesía y de sus representantes doctrinarios porque no se conforma con la comprensión positiva de la situación imperante, sino que también introduce la comprensión de su negación, de su destrucción necesaria, porque concibe todas las formas de su movimiento y en consecuencia de su transición, porque no puede tolerar tutor alguno y porque es esencialmente crítica y revolucionaria."

3

Después de Marx, la dialéctica se interpretó principalmente como una doctrina metodológica abstracta, como una serie de fórmulas prefijadas que era posible ilustrar con una cantidad cada vez mayor de resultados científicos, y que cons-

tituían una parte sagrada e invariable de la ideología. Así fue como la dialéctica marxista inició su vida alienada, ideológica.

Esto fue inevitable. Cuando el movimiento obrero se convirtió en una vasta organización, debió asegurarse una cierta dosis mínima de unidad ideológica; debió fijar una *Weltanschauung* (que, en determinadas condiciones, podría haber sido únicamente la de Marx); debió otorgar a los principios teóricos y metodológicos de Marx una forma completa y rígida que sin duda el mismo Marx no habría aceptado.

Aunque no se la hubiese convertido en uno de los elementos fundamentales de la ideología, la dialéctica de Marx, al igual que toda gran teoría, se habría transformado tarde o temprano en materia de investigación científica.

Era razonable esperar, no sólo la transformación de la dialéctica en una metodología —condicionada tanto política como científicamente— sino también el posterior desarrollo de la dialéctica como un método concreto, palpitante, para estudiar con sentido crítico la realidad humana. Semejante esperanza habría armonizado con la concepción original de Marx; por otra parte, tanto la realidad como nuestro conocimiento de la misma cambiaron durante las ocho décadas trascurridas desde la muerte de Marx. Marx sabía muy bien que el método y la teoría acerca de un objeto a la que aquél es aplicable están ligados por una relación de mutua dependencia; por consiguiente, la aplicación de un método implica su autodesarrollo.

Este desarrollo de la dialéctica no se concretó por varios motivos:

1) La dialéctica ha sido siempre un blanco favorito para los ataques de los ideólogos burgueses que la calificaron de anticientífica, especulativa, mistificadora, etc. En el *Anti-Dühring*, Engels ya enfrentaba el problema capital de si los datos científicos ratifican o desmienten las leyes del proceso dialéctico descubiertas por Hegel "e interpretadas por Marx en forma materialista". Así, el problema del carácter de la dialéctica se planteó unilateralmente, desde el punto de vista de su defensa y no de su autodesarrollo.

2) Los socialdemócratas de derecha encabezados por Bernstein rechazaron "el andamiaje dialéctico" de la teoría de Marx obedeciendo a los mismos motivos que los indujeron a desechar su teoría de la revolución y los fines últimos del socia-

lismo como un "residuo de utopismo". Una actitud oportunista ante la realidad capitalista era irreconciliable con un método orientado hacia una transformación radical de dicha realidad. Los oportunistas también encontraron una forma de aprovechar la ciencia, no para defender la dialéctica, sino para refutarla. Se utilizó la teoría de la evolución para probar que no hay saltos en la historia, que el concepto de revolución es anticientífico, y que el progreso social sólo emana de pequeñas modificaciones y reformas legislativas. ¿Cómo reaccionaron ante esto los marxistas ortodoxos? En lugar de desarrollar la teoría y el método marxistas en las nuevas condiciones específicas, pidieron lealtad a Marx.

3) Las primeras revoluciones socialistas victoriosas tuvieron por escenario países relativamente atrasados. Estas revoluciones no pudieron otorgar primordial importancia a la cuestión de las relaciones humanas; debieron poner el mayor énfasis en la tecnología y la rápida industrialización. Los problemas del carbón y el acero desplazaron a los problemas del hombre. Se concibió el comunismo con más características de sociedad opulenta que de sociedad humana y democrática donde "el libre desarrollo de cada individuo es la condición para el libre desarrollo de todos" (*Manifiesto comunista*).

4) Marx y Engels interpretaban la toma del poder político sólo como "el primer paso de la revolución obrera" (*Manifiesto comunista*). El stalinismo redujo el concepto de revolución al derrocamiento de la burguesía y la creación de un estado socialista. Lo que debía seguir era la *edificación* de una nueva sociedad. ¿Qué papel debe desempeñar en el proceso de edificación un método "que introduce en la comprensión de la situación imperante la comprensión de su negación, de su destrucción necesaria"?

Si la revolución es la época social íntegra durante la cual se superan sucesivamente no sólo las instituciones de la vieja sociedad sino también las formas provisionales del nuevo orden social (por ejemplo, el gobierno de clase del proletariado), entonces se necesita un método concreto y crítico para orientar constantemente el pensamiento revolucionario hacia la identificación de las insuficiencias esenciales de la sociedad dada, o sea, aquellas cuya anulación es necesaria para continuar el desarrollo progresista. Pero en una sociedad en la

que no se toleraba la crítica pública, tampoco se podría haber tolerado un método filosófico que implicara semejante crítica. En una sociedad en la que existen autoridades sacrosantas, no podría sobrevivir un método "que no tolera a tutor alguno". La burocracia necesita apologías, no críticas. Necesita que sus filósofos dirijan todo su celo revolucionario y crítico hacia el enemigo exterior, capitalista. En el socialismo es deseable ver el crecimiento en todos los aspectos: aumento de los bienes materiales, de la cultura, de la unidad de todos los estratos sociales. Pero cuando se interpreta todo lo negativo sólo como "un vestigio de la conciencia burguesa y pequeño burguesa en las cabezas de la gente", es imposible que se planteen *nuevas* contradicciones en el proceso de desarrollo socialista. En verdad, se acostumbra designar la dialéctica como una guía para la acción. Pero esto significó poco más que una *racionalización subsiguiente* de diversas concepciones y decisiones políticas *pasadas*. Por este motivo el stalinismo no rechazó totalmente la dialéctica sino sólo su principio clave: la negación de la negación. El empleo de la fraseología dialéctica creó una ilusión de continuidad en el método. Más aún: esta dialéctica formalizada y corrompida era imprescindible para probar que todo lo que existía en el socialismo era necesariamente como era, o sea, que era racional.

4

En gran medida el pensamiento humanista que ha florecido durante las últimas décadas dentro y fuera del marco de la filosofía marxista, constituye una reacción contra el stalinismo. Esto le ha dado un carácter militante, polémico, y también fijó algunos de sus límites.

Para destruir una autoridad (Stalin), se recurre a otra autoridad superior (Marx). Una filosofía escolástica, que admitía como prueba una cita convenientemente escogida, es combatida con los comentarios y explicaciones de otras citas "mejores". A menudo esto es muy útil para fines prácticos, e incluso es teóricamente necesario para rescatar los elementos humanistas más valiosos de la doctrina de Marx del olvido en el que habían caído por culpa tanto de sus enemigos como de sus sucesores. No obstante, la reelaboración de pensamien-

tos ajenos dista mucho de la concreción a la que debe aspirar un dialéctico.

Además, al reaccionar contra el positivismo stalinista, el humanismo moderno asume a veces una actitud anticientífica. El dogmatismo stalinista tenía el hábito típico de recurrir equivocadamente a la ciencia y de buscar enunciados cuasi-científicos para sus doctrinas. La línea del partido debía aparecer como el resultado de un examen "científico" de la realidad existente y como la expresión exacta de una necesidad social. Al mismo tiempo, las decisiones de los congresos partidarios y los artículos de los funcionarios del partido establecían los lineamientos para el trabajo de los especialistas en ciencias sociales. La paradoja estaba completa: por un lado, existía una sociedad cuyas decisiones importantes derivaban presuntamente en su totalidad del estudio científico de la necesidad social, estudio éste tan racional que no admitía la posibilidad de error; y por otro lado, la misma sociedad estaba gobernada por las decisiones arbitrarias de unos pocos dirigentes, y carecía de ciencias sociales en el sentido estricto de la palabra, o sea, carecía de un examen objetivo, empírico y crítico de su estructura, sus centros de poder, sus tensiones y conflictos internos, y de la forma de vida, actitudes y moral de sus diversos grupos sociales.

Sin embargo, el hecho de que tanto el capitalismo como el socialismo puedan utilizar la ciencia para justificar el orden social existente no significa que una filosofía humanista deba eliminar la ciencia o los resultados científicos considerándolos irrelevantes para la filosofía. El hecho de que las doctrinas del determinismo sirvan a veces para racionalizar los errores más irracionales y las injusticias más inhumanas, no significa que no existan tendencias generales de cambio social ni límites necesarios a las diversas posibilidades de acción histórica.

La forma auténtica de suprimir todo tipo de uso incorrecto de la ciencia consistiría en lograr una amplia integración de los resultados científicos dentro del marco de una filosofía humanista. Sin duda, no existe ningún otro género de conocimiento tan objetivo y fidedigno como el que proporciona la ciencia. La mejor forma de conocer todo lo que *ha sucedido*, *sucede* y *probablemente sucederá* en el futuro próximo, consiste en recurrir a métodos científicos. Sólo la ciencia puede in-

formarnos cuáles son las verdaderas posibilidades del curso futuro de los acontecimientos y cuáles son las probabilidades aproximadas de las diversas alternativas. Pero la elección de una de estas alternativas dependerá de nuestras necesidades humanas fundamentales, de nuestra concepción del género de vida humana y de sociedad que son beneficiosas para el hombre. Nuestros valores influyen sobre el procedimiento de estudio, e incluso sobre nuestra concepción de lo que son los hechos y las leyes de la ciencia. Desde este punto de vista no existe la ciencia pura, ni el conocimiento puro. Por otra parte, para que nuestra elección de fines y valores sea realista, debe asentarse sobre el conocimiento. Para decidir qué *deben* ser el hombre y la sociedad tenemos a nuestra disposición la crónica más fidedigna posible de lo que verdaderamente *son.*

En el pensamiento humanista moderno se subestima a menudo esta dialéctica de hecho y norma, conocimiento y valor, realidad e ideal, ciencia y filosofía.

Un punto particularmente débil de muchos conceptos humanistas contemporáneos es el estudio del tema extraordinario de la libertad humana. A menudo tropezamos con una disyuntiva entre dos tesis mutuamente excluyentes: la primera, una vulgarización de la famosa fórmula de Hegel: "La libertad es el conocimiento de la necesidad"; y la segunda, la convicción de que la libertad es absoluta o indivisible. Desde un punto de vista dialéctico, el dilema casi no tiene consistencia. Es fácil comprender que una vez que se concibe la necesidad con sentido rígido, como la existencia de una serie de leyes que son independientes de la actividad humana y que determinan el desenlace de los procesos sociales de manera única, cualquier mención de la libertad dentro de semejante contexto queda reducida en el mejor de los casos a un juego de palabras.

El otro extremo conduce al mismo resultado. Hablar indiscriminadamente de la libertad humana (como elemento esencial de la estructura ontológica humana, o como una condición para la existencia auténtica) puede tener sentido poético, o incluso algún valor práctico como una crítica implícita a un mundo en el que todavía están muy difundidas la opresión y la supresión de derechos humanos elementales, así como tantas formas disimuladas de esclavitud. Sin embargo, el valor cognoscitivo de la mayoría de estas "odas a la libertad" es

casi insignificante. Después de un análisis serio resulta obvio que la libertad significa algo definido sólo en determinadas condiciones: Una persona es libre mientras se encamina hacia el logro de una determinada meta, y sólo si: 1) en su ámbito objetivo no existe nada que la obligue a actuar en una forma dada; 2) la meta constituye una posibilidad objetiva, o sea, una situación que no esté excluida por las leyes físicas y sociales existentes; 3) se han elegido los medios adecuados para el logro de la meta determinada; 4) la persona en cuestión conoce las primeras tres condiciones; 5) la meta constituye para esa persona un valor real, o sea, si corresponde a una de sus necesidades genuinas, y ella tiene conciencia de esto; 6) sus necesidades no son simplemente un fruto de diversas influencias externas y si las ha aceptado después de una reflexión crítica como parte de su personalidad.

Un análisis de este tipo, por muy esquemático e incompleto que sea, revela que el concepto de libertad es muy relativo: la realidad a la que se refiere el concepto depende de una cantidad de factores, tanto objetivos como subjetivos. En verdad, un rasgo esencial del pensamiento dialéctico es la tesis de que cualquier término sólo tiene un significado preciso en relación con un sistema integral de condiciones verificables. Respecto de otros problemas también se nos presentan soluciones humanistas que sólo implican el extremo opuesto del dogmatismo stalinista. En una época los marxistas acostumbraban a negar que fuera coherente referirse al hombre en general; sólo era lícito hablar de un hombre que pertenecía a una clase definida en un momento histórico dado. Ahora, muchos jóvenes marxistas antidogmáticos discuten los problemas antropológicos y suponen (con buenas razones) que el concepto de hombre es general. Sin embargo, el valor informativo de estos debates no es siempre discernible. El defecto no reside en el simple uso de conceptos demasiado abstractos y generales; la filosofía, como tal, no tiene límites en este aspecto. De lo que se trata es de la forma en que se emplean estos conceptos, del contenido empírico que cubren. En este caso es pertinente la distinción que estableció Hegel entre generalidad *abstracta* y *concreta*. La *abstracta* se refiere a aquellos términos generales cuyo significado está constituido sólo por unos pocos rasgos comunes de los objetos designados. La *concreta* se refiere

a términos generales que tienen un rico significado, el cual abarca no sólo rasgos comunes sino también muchas características específicas y aun individuales de los objetos designados. El aumento de la experiencia y el conocimiento conduce al enriquecimiento de los conceptos generales y a la transición de lo abstracto a lo concreto. A la luz de esta exigencia dialéctica de mayores datos concretos, no es posible considerar satisfactoria ninguna teoría humanista que opere con conceptos tales como *esencia humana, naturaleza humana, esencia genérica del hombre, alienación,* etc., sin preocuparse por los datos científicos sociológicos, psicológicos y de otras disciplinas relevantes, y sin tomar en consideración las condiciones específicas de la vida humana en las diversas sociedades contemporáneas.

Encontramos buenos ejemplos de esta crítica humanista unilateral en el estudio de problemas tales como: el efecto del rápido progreso tecnológico sobre la vida humana, el papel de la planificación en la sociedad, la importancia de los fines sociales futuros. La burocracia de los países socialistas ha insistido en la estricta planificación de todas las esferas de la producción material, incluyendo la educación y la cultura; y ha puesto tanto énfasis en el progreso tecnológico que la concepción originaria de Marx acerca de una sociedad humana ha quedado reducida a la idea de una sociedad opulenta, objetivo éste que ha sido impuesto a las masas populares como una meta futura que exige los mayores sacrificios presentes. Muchos filósofos marxistas rechazan ahora esta ideología por excelentes razones humanistas:

La planificación estricta destruye toda la iniciativa individual y deja a los trabajadores en la posición de hombres gobernados por un nuevo grupo social.

El rápido progreso tecnológico no constituye un método para resolver todos los problemas sociales; en verdad, en tanto combate la pobreza material y supera el primitivismo, también engendra ciertas formas de alienación y deshumanización similares a las que imperan en los países capitalistas desarrollados.

El sacrificio de una generación en beneficio de las próximas no es algo que los gobernantes puedan decidir por sí solos, especialmente si ellos mismos no sacrifican nada.

No obstante, algunos filósofos humanistas se desplazaron hacia el otro extremo en sus críticas:

Rechazaron no sólo la planificación burocrática estricta, sino también toda planificación racional, tanto en la vida social como individual; declararon que la actividad creadora genuina está libre de *todo* esquema previo al que deban conformarse nuestros actos. Pero esto no es cierto ni siquiera en lo que se refiere a la creación artística: el hecho de que una pieza musical, un poema o un ballet tengan una forma más o menos rígida, previamente determinada (fuga, soneto, un famoso diseño coreográfico), no disminuye por cierto su valor creador. Uno de los mayores problemas que enfrenta el socialismo contemporáneo en la producción material y en otras formas objetivas de la vida social consiste en elaborar un sistema social en el cual la autogestión esté combinada con la planificación flexible a cargo de algunos organismos centrales, auténticamente democráticos y representativos. Esto puede parecer contradictorio, y es por ello que quienes prefieren los procesos intelectuales simples y están descontentos con un extremo de la contradicción entre centralismo y descentralización saltan rápidamente al otro. Sin embargo, la solución (dialéctica) parece residir en una transformación de ambas tendencias capaz de conciliarlas y armonizarlas recíprocamente. La experiencia acumulada en los países socialistas durante las últimas décadas indica que no existe otra forma de asegurar tanto la libertad y la iniciativa de los individuos y los pequeños grupos sociales, por un lado, como la racionalidad de todo el sistema, por el otro.

Ciertos humanistas, enemigos del culto actual a la tecnología, se rebelaron también contra la tecnología en general, sin hacer discriminaciones. Lo que ellos condenan no son principalmente los múltiples abusos de la tecnología ni sus productos deshumanizados, sino la misma tecnología como ente metafísico, una estructura ontológica del ser humano contemporáneo. Esta actitud unilateral, nada realista, subestima la naturaleza instrumental de la tecnología y la pluralidad de funciones diferentes, incluso opuestas, que ésta desempeña en la sociedad moderna. La tecnología libera al hombre de las fuerzas naturales, pero en ciertas condiciones lo convierte en esclavo de sus propios productos. Tiende a eliminar la miseria material,

pero a veces aumenta la pobreza espiritual. Crea tanto una abundancia de bienes materiales como un ansia abrumadora de posesión y consumo. Facilita el desarrollo cultural en una escala masiva sin precedentes, pero con demasiada frecuencia sólo proporciona groseros sustitutos culturales. Lo correcto no es exagerar uno u otro extremo de estas contradicciones, sino aprehenderlas en su totalidad, y siempre en condiciones específicas dadas (por ejemplo, la actitud hacia la tecnología debe ser distinta en un país altamente industrializado y en un país atrasado).

El sentido práctico de toda crítica debe consistir en reclamar un control racional del progreso tecnológico y la anulación de sus consecuencias negativas, inhumanas. Así se podrá colocar a la tecnología en el plano que le corresponde, o sea el de un *medio* importante para la liberación y realización del hombre, y no el de un *fin en sí misma.*

A menudo, algunos filósofos humanistas parecen utópicos cuando se refieren a los fines, y esto es en gran medida producto de sus métodos, especialmente de su actitud anticientífica y de su preferencia sistemática por la visión puramente especulativa antepuesta a la predicción fundada en el conocimiento objetivo. Tienden a imaginar al hombre futuro como un ser libre de todas las contradicciones, de todas las formas de alienación, como una criatura despreocupada que consagra todo su tiempo a amar, jugar y disfrutar de la naturaleza. Sin embargo, la experiencia de aquellos países que fueron escenario de revoluciones sociales victoriosas y se esforzaron por edificar un nuevo mundo no parece confirmar esta visión exageradamente optimista del futuro. Es cierto que algunas de las formas más groseras de alienación humana han sido más o menos abolidas. Pero otras han sobrevivido, y aparecieron algunas flamantes, insospechadas, especialmente aquéllas vinculadas con la creación de nuevos centros de inmenso poder, que ya no se asientan sobre la riqueza económica como en el mundo capitalista, sino sobre la autoridad política ilimitada. En algunos países socialistas el creciente poder del Estado y de las organizaciones políticas engendró nuevas formas de contradicciones sociales tanto en el plano nacional como en el internacional: nuevas formas de opresión política introducidas por la burocracia; nuevas formas de apropiación de la

plusvalía, aun sin la posesión de los medios de producción; nuevas tensiones entre ricos y pobres; nuevos conflictos entre naciones y países del campo socialista, etc. No hay motivos para pensar que, por muy extraordinario que sea el progreso social, el futuro previsible traerá la total eliminación de las viejas formas de deformación y degradación humanas sin introducir algunos nuevos conflictos y contradicciones.

En cada etapa histórica de semejante mundo se necesita una filosofía capaz de mantener enfocados los problemas esenciales de la existencia humana, de orientar constantemente y de ayudar a comprender las posibilidades óptimas de vida libre y fecunda implícitas en la sociedad dada. Esta filosofía ha de contar con un método idóneo para la crítica, y no sólo para la acumulación de conocimientos positivos... un método que desnude las contradicciones principales de la condición humana en cada época, y especialmente aquellos aspectos negativos que deben ser superados por la acción creadora práctica para permitir el próximo paso hacia la realización de los ideales humanistas fundamentales. Así, la filosofía humanista y el método dialéctico parecen presuponerse recíprocamente.

VIII

GANDHI: HUMANISTA Y SOCIALISTA

por *Nirmal Kumar Bose*

Nirmal Kumar Bose, compilador de la *Bengali Encyclopaedia*, fue secretario personal de Gandhi en los años 1946-1947. Fue arrestado varias veces en el curso del movimiento gandhiano, y escribió numerosos libros acerca del gran dirigente, entre los que se encuentran *Studies in Gandhism, Selections of Gandhiji*, y *My Days with Gandhi*. Bose es también antropólogo. Nació en 1901, estudió en la Universidad de Calcuta y enseñó allí desde 1930 hasta 1957. El año siguiente lo pasó en las universidades de Chicago y California, y posteriormente regresó a su país para dirigir el *Anthropological Survey of India* y el Museo Indio de Calcuta.

Introducción: El problema supremo que debe enfrentar la humanidad contemporánea es el de la guerra. A pesar de que a partir de la Primera Guerra Mundial se han hecho persistentes esfuerzos para crear un foro donde las naciones puedan resolver pacíficamente sus conflictos, la humanidad no parece más próxima a la formación de una única comunidad mundial. Todas las naciones desean evitar la guerra, y sin embargo no ven la forma de lograrlo, porque la guerra continúa siendo el medio más eficaz para obtener resultados decisivos, aunque para ello sea necesario pagar un precio descomunal.

Gandhi comprendió con mucha claridad que quizás la familia humana nunca llegue a un plano en el que se extingan los conflictos, o en el que éstos no se resuelvan recurriendo a la "acción directa". De modo que procuró encontrar un sustituto para la guerra, no menos eficaz que ésta, pero que no dejara a los hombres envilecidos después del conflicto. Fue

en el curso de esta búsqueda cuando creó la técnica del *sathyagraha*, que permitía trasladar los conflictos a un nivel moral civilizado.

El satyagraha: Literalmente, la palabra *satyagraha* significa "persistencia en la verdad". Su premisa básica consiste en que ningún hombre capta la verdad total, por lo que no tiene derecho moral a imponer su interpretación particular de la verdad a los demás. Sin embargo, tiene el derecho y el deber de vivir según sus propias ideas, y de oponerse a todo lo que le parezca incorrecto en las ideas ajenas.

El *satyagrahi*, u hombre que practica el *satyagraha*, se niega a cooperar con un sistema social asentado sobre la inmoralidad. Al mismo tiempo procura elaborar una nueva forma de vida en términos de lo que considera moral. Así, el *satyagraha* tiene dos aspectos: uno constructivo, y otro que conduce a la oposición militante, pero civil, a las imperfecciones.

En el curso de esta resistencia, el *satyagrahi* soporta pacientemente y con coraje toda la violencia que su "adversario" pueda hacer recaer sobre él, pero se niega a ver a ese adversario como un "enemigo", y procura su conversión. Desde su punto de vista, la familia humana jamás puede dividirse en amigos y enemigos.

En cambio, en la guerra, la violencia superior impone un enfoque de la verdad sobre el otro. La victoria no implica necesariamente que los triunfadores tengan más autoridad moral que sus adversarios, aunque los vencedores siempre han esgrimido este argumento. La pericia en la guerra no depende de la moralidad de la propia causa, y pesa muy poco sobre ésta.

En el *satyagraha*, el *satyagrahi* no sólo trata de vivir armónicamente con sus propias ideas, sino que también procura aceptar todo lo que pueda haber de correcto y justo en las opiniones de su adversario. En consecuencia, el *satyagraha* termina cuando las partes en conflicto arriban a una solución que incorpora todo lo que hay de "cierto" en ambos bandos. No existe ni la victoria ni la derrota, sino un acuerdo que ambas partes suscriben voluntariamente, en tanto que las instituciones o prácticas cuya imperfección ha quedado demostrada se destruyen durante el conflicto.

En el curso de toda su vida, Gandhi intentó organizar a las masas de la India para esta "práctica colectiva de la des-

obediencia civil", con el fin de erradicar las numerosas debilidades presentes en su vida social y política.

Fines políticos: En una oportunidad, un corresponsal preguntó a Gandhi si todo se puede defender recurriendo a la no violencia. Su respuesta fue clara y enfática.

> No sólo no se puede defender recurriendo a la no violencia aquello que se ha conquistado por la violencia, sino que en algún momento es forzoso renunciar a las ventajas mal ganadas.
>
> P. ¿Es posible acumular capital sin recurrir a la violencia, ya sea ésta abierta o tácita?
>
> R. Es imposible que los particulares acumulen capital sin recurrir a medios violentos, pero no sólo no es imposible que lo acumule el Estado en una sociedad no violenta, sino que es deseable e inevitable[1].

En otras palabras, toda comunidad debe empezar por poner en orden su propia casa para poder impedir, por métodos no violentos, que otros violen sus legítimos derechos.

¿Cuál debe ser el carácter de semejante comunidad? ¿Cuáles deben ser sus objetivos económicos y cómo debe organizarse el Estado? Dentro de lo posible, procuraremos dar la respuesta en las propias palabras de Gandhi.

En 1904, Ruskin influyó notablemente sobre Gandhi. Más tarde éste parafraseó *Unto This Last* en el idioma gujarati, que era su lengua materna. Las ideas capitales que asimiló fueron:

> 1) El bienestar del individuo está implícito en el bienestar general.
>
> 2) El trabajo de un abogado vale tanto como el de un barbero, en la medida en que ambos tienen el mismo derecho a ganarse el sustento con su trabajo.
>
> 3) La vida de trabajo, o sea la del labrador y el artesano, es la más digna de ser vivida[2].

En 1928 agregó una explicación adicional:

> Creo que la constitución económica de la India y, en verdad, de todo el mundo, debería ser tal que nadie sufriera por falta de alimen-

[1] N. K. Bose, *Selections from Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Press, 1957), pág. 39.
[2] Ibíd., pág. 38.

tos y ropa. En otras palabras, todos deben estar en condiciones de conseguir el trabajo suficiente para cubrir sus necesidades. Y este ideal sólo se puede materializar en escala universal si los medios de producción de los artículos de primera necesidad permanecen bajo el control de las masas. Estos artículos deberían hallarse al alcance gratuito de todos, tal como se hallan o deben hallarse el aire y el agua de Dios, y no se deben convertir en objetos de tráfico para la explotación de terceros. Es injusto que estén monopolizados por cualquier país, nación o grupo de personas. El olvido de este sencillo principio constituye la causa de la miseria que presenciamos actualmente, no sólo en este infortunado país sino también en otras regiones del globo [3].

En su vida política, Gandhi trató de operar por intermedio del Congreso Nacional Indio con la intención de convertir a esta organización democrática en un instrumento para el ejercicio colectivo de la no violencia. Precisamente, en una oportunidad dijo acerca de su propia experiencia:

La violencia no es monopolio de ningún partido. Conozco a gente del Congreso que no es socialista ni comunista y que sin embargo es francamente devota del culto de la violencia. Por el contrario, conozco a socialistas y comunistas que no harían daño a una mosca pero que creen en la propiedad universal de los medios de producción. Yo me ubico entre ellos [4].

Esto lo dijo en 1938. Por lo tanto, podemos considerarlo un socialista que creía en la moralidad de la no violencia. No obstante, Gandhi tenía fuertes inclinaciones hacia el anarquismo, porque creía en la supremacía del individuo antes que en la del estado. Admitía que mientras la naturaleza humana conservara sus características actuales, el estado sería necesario, pero opinaba que el mejor estado es aquel que menos gobierna. En una oportunidad le dijo a un corresponsal:

Tengo la firme convicción de que si el Estado eliminara el capitalismo por medios violentos, se enredaría a su vez en los lazos de la violencia y jamás podría transformarse en no violento.

[3] Ob. cit.
[4] Ibíd., págs. 38-39.

El Estado representa la violencia en una forma concentrada y organizada. El individuo tiene alma, pero como el Estado es una máquina sin alma resulta imposible apartarlo de la violencia a la que debe su propia vida.

Personalmente preferiría, no una centralización del poder en manos del Estado, sino una ampliación del sentido de fideicomiso, porque creo que la violencia de la propiedad privada es menos dañina que la violencia del Estado. Sin embargo, si ello fuera inevitable, yo apoyaría un mínimo de propiedad estatal.

P. Entonces, señor, ¿debemos interpretar que la diferencia fundamental entre usted y los socialistas consiste en que usted cree que los hombres viven preferentemente sometidos a su propia orientación o albedrío antes que al hábito, en tanto que los socialistas consideran que los hombres viven sometidos al hábito antes que a la voluntad, razón ésta por la cual usted opta por la autocorrección, en tanto que ellos tratan de construir un sistema en el cual a los hombres les resulte imposible ejercitar su deseo de explotar a terceros?

R. Si bien admito que el hombre vive en realidad sometido al hábito, creo que es preferible que viva ejercitando su voluntad. También creo que los hombres son capaces de desarrollar su voluntad hasta un punto en que la explotación se reducirá a un mínimo. El aumento de poder del Estado me inspira más temor porque, si bien produce un beneficio al reducir la explotación, causa un gran daño al género humano al destruir la individualidad, que se encuentra en la raíz de todo progreso. Conocemos muchos casos en los que los hombres adoptaron el fideicomiso, pero ninguno en el que el Estado se haya consagrado realmente a los pobres [5].

La definición gandhiana de libertad también emanaba de su punto de vista particular, así como de su convicción de que la *Ley del trabajo por el pan* constituye el primer precepto moral de la existencia humana. Todo hombre debe ganarse el pan con el sudor de su frente, y esta ley se debe tomar en un sentido literal y no metafórico. Así, definió el Swaraj para la India en los siguientes términos:

Por Swaraj entiendo el Gobierno de la India por consentimiento del pueblo expresado por la mayor cantidad de la población adulta, de uno

[5] N. K. Bose, *Studies in Gandhism* (3ª edición, Calcuta: Merit Publishers, 1962), págs. 65-66.

y otro sexo, nativa o naturalizada, que haya contribuido con su trabajo manual al servicio del Estado y que haya tenido el empeño de inscribirse en los padrones. Espero demostrar que el verdadero Swaraj no implicará el acceso al poder de unos pocos, sino la capacidad de todos para resistir a la autoridad cuando se haga abuso de ésta. En otras palabras, el Swaraj se logrará impartiendo a las masas el sentido de su capacidad para regular y controlar la autoridad[6].

Fines económicos: Ya hemos descripto algunos de los ideales económicos de Gandhi. Creía en la comunidad pequeña de miembros estrechamente vinculados entre sí, donde los hombres viven en condiciones de igualdad compartiendo el trabajo común.

Lógicamente, esto conduce a la descentralización de la producción. En una época censuró todas las máquinas pesadas, porque según su opinión contribuían a abultar las ganancias y permitían que algunos vivieran del trabajo de otros. Pero más tarde modificó su criterio y admitió todas aquellas máquinas que aliviaran el trabajo humano. Sin embargo, nunca estuvo dispuesto a trocar la libertad humana por la eficiencia productiva.

Cuando alguien le preguntó si era enemigo de todas las máquinas, contestó:

Mi respuesta es enfáticamente negativa. Pero me opongo a la multiplicación indiscriminada. Me niego a dejarme encandilar por el aparente triunfo de la maquinaria. No transijo con la maquinaria destructiva. En cambio doy la bienvenida a las herramientas e instrumentos sencillos y a aquellas máquinas que economizan trabajo individual y alivian el peso de millones de hogares[7].

Y más adelante, agregó:

Lo que censuro es el *delirio* por las máquinas, no las máquinas como tales. El *delirio* se refiere a las máquinas que ahorran trabajo. Los hombres continúan "ahorrando trabajo" hasta que miles de obreros quedan sin empleo y son arrojados a las calles para morir de inanición. Quiero economizar tiempo y trabajo, no para una fracción de la huma-

[6] Bose, *Selections from Gandhi*, pág. 114.
[7] Ibíd., pág. 66.

nidad, sino para todos; quiero concentrar la riqueza, no en manos de unos pocos, sino en manos de todos. Hoy las máquinas sólo ayudan a unos pocos a cabalgar sobre las espaldas de millones. El factor impulsor no es el anhelo filantrópico de ahorrar trabajo, sino la codicia. Éste es el estado de cosas contra el que lucho con todas mis fuerzas.

P. ¿Entonces usted no lucha contra las máquinas como tales, sino contra los abusos en el empleo de las mismas que hoy resultan tan evidentes?

R. Contestaría sin titubear que sí, pero preferiría agregar que las verdades y los descubrimientos científicos deben empezar por dejar de ser simples instrumentos de la codicia. Entonces los obreros no serán explotados, y las máquinas se convertirán en una ayuda, antes que en un obstáculo. Aspiro a la limitación de la maquinaria, no a su erradicación [8].

Gandhi era partidario de las máquinas pequeñas que alivian el trabajo. Pero, ¿qué decir de las fábricas donde se producen estas máquinas? ¿Quiénes serán sus propietarios y quiénes las dirigirán? La respuesta era la siguiente:

Soy lo bastante socialista como para decir que estas fábricas deben ser socializadas o controladas por el Estado. Sólo deben funcionar en las condiciones más atrayentes e ideales, no con fines de lucro, sino para beneficio de la humanidad, inspirándose en el amor y no en la voracidad. Lo que anhelo es un cambio en las condiciones de trabajo. Debe cesar esta búsqueda delirante de riquezas, y es necesario que se garantice a los obreros no sólo un salario vital, sino también una tarea diaria que no sea un tormento. En semejantes condiciones la máquina ayudará tanto a quien trabaje con ella, como al Estado o a su propietario... El individuo constituye la preocupación suprema. El propósito debe consistir en el ahorro de trabajo para el individuo, y la motivación debe ser una honesta inquietud humanitaria y no la codicia. Reemplacemos la codicia por el amor y todo marchará bien [9].

Resumen: Ahora podemos tratar de resumir lo enunciado. Es obvio que a Gandhi lo inspiraban los ideales más sublimes de democracia e igualitarismo. Era un humanista aun antes de ser nacionalista, y se negaba a postergar en momento al-

[8] Ob. Cit.
[9] Ibíd., pág. 67.

guno sus sentimientos acerca de la naturaleza indivisible de la familia humana. Perseveró con la confianza de que estos sentimientos prevalecerían sobre cualesquiera otros, con la condición de que el hombre estuviera dispuesto a pagar el precio más elevado por el amor y la unidad.

En sus experimentos durante la lucha por la independencia india, Gandhi intentó forjar una herramienta que pudiera servir a toda la humanidad. Sabía que esta herramienta aún no estaba lista para intervenir en la solución de los problemas internacionales, pero alimentaba la esperanza de que a medida que se ahondase la experiencia en el *satyagraha*, el hombre podría alcanzar algún día el sentido de la unidad humana aunque estuviese complicado en un conflicto con aquellos que lo negaban. Cuando la aplicación inteligente perfeccionara el *satyagraha*, el hombre contaría con un sustituto real y moral para la guerra.

Un año antes de que estallara la Segunda Guerra Mundial, al intuir que el mundo se estaba preparando una vez más para un baño de sangre, habló humildemente acerca de sus esfuerzos personales:

> Mi propio conocimiento del *satyagraha* aumenta diariamente. No tengo textos para consultar en momentos de necesidad, ni siquiera el *Gita*, al que he llamado mi diccionario. Tal como yo lo concibo, el *satyagraha* es una ciencia en gestación. Quizás se demuestre que lo que yo designo con el nombre de ciencia no es tal sino los balbuceos y actos de un necio, ya que no de un loco. Quizás lo que hay de cierto en el *satyagraha* es tan viejo como las montañas. Pero aún no se le ha reconocido ningún valor como solución de los problemas mundiales, o más precisamente del supremo problema de la guerra. Quizás lo que se presume que hay de nuevo en este sistema demostrará no tener en verdad ningún valor en lo que concierne a ese problema supremo. Quizás aquellas que se interpretan como victorias del *satyagraha*, o sea, el *ahimsa*, no han sido en realidad victorias de la verdad y la no violencia sino del miedo a la violencia.
>
> Siempre he contemplado estas posibilidades. Soy impotente. Todo lo que ofrezco a la nación es una respuesta a la plegaria o la espera constante de Dios, que es lo mismo [10].

[10] Ibíd., pág. vii.

IX

¿UN HUMANISMO SOCIALISTA?

por *Herbert Marcuse*

Herbert Marcuse conquistó una reputación considerable con sus obras *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory; Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud; Soviet Marxism*; y *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. A partir de 1954 ha dictado cursos en la Universidad Brandeis, interrumpiéndolos para desempeñarse como *Directeur d'Études de la École Pratique des Hautes Études*, de París. Nació en Berlín en 1898, estudió en la Universidad de Berlín y se doctoró en filosofía en la Universidad de Friburgo. Después de enseñar durante un año en Ginebra, permaneció desde 1934 hasta 1940 en el Instituto de Estudios Sociales, de la Universidad de Columbia, después de lo cual ingresó como *Research Fellow* del Instituto Ruso. También fue miembro del Centro de Estudios Rusos en la Universidad de Harvard.

Hace casi veinte años, Merleau-Ponty planteó con inflexible claridad el problema del humanismo socialista. ¿Existe la posibilidad real de construir una sociedad socialista humanista, no terrorista, en este período histórico? Merleau-Ponty rechazó la disyuntiva entre humanismo y terror: no había opción entre la violencia y la no violencia, sino sólo entre dos formas de violencia: la capitalista y la socialista.

En la U.R.S.S., la violencia y la impostura están oficializadas, y la humanidad se encuentra en la vida diaria. En las democracias, por el contrario, los principios son humanos, pero la impostura y la violencia se presentan en la práctica. A partir de ahí, la propaganda hace su agosto [1].

[1] Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur* (París, 1947), pág. 197.

Los dos sistemas sociales están trabados en una lucha global en la cual se comprueba que la renuncia a la violencia socialista vigoriza el campo de la explotación capitalista. Pero la violencia socialista tiene la posibilidad de romper el círculo vicioso del terror y el contraterror sólo en tanto esté sustentada por la solidaridad supranacional de la única clase que, "*selon la logique interne de sa condition*", es capaz de transformar el humanismo de ideología en realidad. Merleau-Ponty comprendió que precisamente esta condición ya no prevalecía, y que el proletariado había dejado de ser "el punto de referencia" del pensamiento y la política comunista, pero se negó a intentar el rescate ideológico del humanismo y a rechazar el curso de los acontecimientos en nombre de "valores" humanistas:

> Oponer al marxismo el principio de "la moral ante todo" implica ignorarlo en aquello que tiene de más auténtico y en aquello que le ha dado fortuna en el mundo, implica perpetuar la mistificación, eludir el problema [2].

He aquí la solución:

> Hablar de humanismo sin ser partidario del "socialismo humanista", a la manera anglosajona, y "comprender" a los comunistas sin ser comunista, significa aparentemente colocarse en las alturas, o por lo menos por encima del conflicto. En realidad, significa una negativa a complicarse en la confusión y la impostura. ¿Es nuestra la culpa si el humanismo occidental se falsea al convertirse también en una máquina bélica? ¿Y si la empresa marxista sólo ha podido sobrevivir cambiando de carácter? [3]

La realidad humana es un sistema "abierto": ninguna teoría, ya sea marxista o de otra índole, puede imponer la solución. La contingencia de la historia, que hoy niega al humanismo, quizás negará también algún día a la negación. Mientras tanto, hay seres humanos esclavizados que deben conquistar su liberación. Nuestra misión consiste en desarrollar

[2] Ibíd., pág. x y sig.
[3] Ibíd., pág. 203.

su conciencia del mundo y de sí mismos, revelarles lo que está sucediendo, preparar el terreno precario para las alternativas futuras... y cuando digo "nuestra" no me refiero sólo a los marxistas sino también a los intelectuales, o sea a todos aquellos que aún son libres y capaces de pensar por sí mismos e independientemente del adoctrinamiento, tanto comunista como anticomunista.

Hoy, después de la desestalinización y cuando en el mundo comunista se implantan condiciones de liberalización y descentralización, la "solución" no está más a la vista que cuando terminó la guerra. La Unión Soviética no parece promover el "humanismo" al concertar acuerdos con Occidente, ni Occidente lo promueve al aceptar estos acuerdos. Pero el desarrollo posbélico de las sociedades capitalistas y comunistas en condiciones de coexistencia sugiere la necesidad de revisar las perspectivas del humanismo socialista con la mirada puesta en la capacidad técnica y la productividad de dichas sociedades. Este ensayo sólo propone algunas observaciones acerca de tales problemas.

En la concepción marxista, el socialismo es un humanismo en la medida en que organiza la división social del trabajo, el "reino de la necesidad", para que los hombres puedan satisfacer sus necesidades sociales e individuales sin recurrir a la explotación y con un mínimo de trabajo y sacrificio. La producción social, controlada por los "productores inmediatos", sería deliberadamente orientada hacia ese fin. Merced a esta organización racional del reino de la necesidad, el hombre gozaría de libertad para desarrollarse como un "individuo redondeado" más allá del reino de la necesidad, que continuaría siendo un mundo de escasez, de trabajo. Pero esta organización cualitativamente nueva del reino de la necesidad, de la que depende el florecimiento de relaciones auténticamente humanas, se subordina a su vez a la existencia de una clase para la cual la revolución de las relaciones humanas constituye una necesidad vital. El socialismo es un humanismo en la medida en que preexisten esta necesidad y este objetivo, o sea, el socialismo como humanismo tiene su *a priori* histórico dentro de la sociedad capitalista. Aquellos que constituyen la base humana de esta sociedad no participan en los intereses y satisfacciones de la explotación; sus necesidades vitales tras-

cienden la existencia inhumana de la generalidad hacia las necesidades humanas universales que aún no están satisfechas. Porque su misma existencia es la negación de la libertad y la humanidad, ellos gozan de libertad para luchar por su propia libertad y por la de la humanidad. En esta dialéctica, el contenido humanista del socialismo emerge no como valor sino como necesidad, no como fin moral y justificación sino como práctica económica y política, como parte de la base misma de la cultura material.

Esto es lo que queda dicho acerca de la concepción marxista. Su denominador histórico es obvio. El socialismo es "objetivamente" un humanismo en virtud del lugar específico que ocupa en el desarrollo de la sociedad industrial, definido por la existencia, interés y acción del proletariado con conciencia de clase en su solidaridad supranacional. Esta constelación histórica ha sido "superada" por el desarrollo actual de las sociedades industriales avanzadas. En la misma medida en que se han desplegado sus contradicciones inherentes, su aumento de productividad y poder logró ahogar la necesidad de resolver las contradicciones. En tanto el progreso técnico proporciona los instrumentos para organizar el reino de la necesidad con una racionalidad que supera ampliamente todo lo que haya podido imaginar Marx (el problema del futuro no parece ser la "abolición del trabajo", sino más exactamente la forma de evitar dicha abolición), estos instrumentos se emplean para perpetuar e incluso intensificar la lucha por la existencia, para lograr la movilización total antes que la pacificación. La dirección empresaria aprovecha la creciente amenaza del tiempo de ocio para defender el *statu quo* de la represión. La racionalidad tecnológica se adapta a las exigencias de la Guerra Fría, que se libra no sólo (quizás ni siquiera principalmente) contra el enemigo externo, sino también contra el enemigo interior de las sociedades consagradas, contra una forma de existencia cualitativamente nueva que podría liberar al hombre de la esclavitud impuesta por el aparato que él mismo ha construido.

En términos de las sociedades industriales consagradas, nada es más agudo que el miedo a esa etapa en la que el progreso técnico se transformaría en progreso humano: la autodeterminación de la vida para desarrollar aquellas necesidades y fa-

cultades capaces de atenuar la lucha por la existencia... los seres humanos como fines en sí mismos. Este miedo no es sólo el del desempleo tecnológico, sino también el del hastío, el de un vacío que es necesario pero imposible llenar sin la presencia de una dirección más coherente en el plano superior y en el plano externo. No sólo el aparato político sino también (y primordialmente) el aparato técnico y la producción misma se han convertido en sistemas de dominación dentro de los cuales se incorpora a las clases trabajadoras, a veces por la propia iniciativa de éstas. La "lógica interna de su condición", según la cual eran agentes históricos del humanismo socialista, ya *no les pertenece*. Se ha disuelto la identidad objetiva entre socialismo y humanismo. Nunca fue una identidad *inmediata*, sino que fue real en la medida en que la condición objetiva se aprehendía y trascendía en la conciencia y en la acción de los sujetos históricos. El peso abrumador del progreso técnico, convertido en instrumento de la dominación totalitaria, opera no sólo por intermedio de esta espantosa concentración de poder económico y militar sino también del mayor nivel de vida en condiciones de existencia impuestas, y suprime aquella mediación. Mientras perdure la orientación establecida del progreso técnico (y está destinada a perdurar en la era de coexistencia), el cambio en la propiedad y control de los medios de producción será más cuantitativo que cualitativo. La premisa para la liberación del contenido humanista del socialismo consistiría en un cambio radical en la *orientación del progreso técnico*, en una reconstrucción total del aparato técnico. Ésta es hoy la idea histórica del humanismo.

Otras ideas del humanismo corresponden a los siglos XVIII y XIX, y conservan una imagen del hombre que ha sido superada por el desarrollo de la sociedad. Esta imagen clásica aún guía los primeros escritos de Marx, y se expresa en la noción del individuo completo, la "personalidad" que se realiza a sí misma en un reino de libertad. Pero esta idea pertenece a una etapa en la que la cultura intelectual todavía estaba divorciada de la cultura material y no estaba incorporada a la producción y el consumo masivos, en la que la mente y el alma todavía no habían sido conquistadas por la autoridad científica, en la que el tiempo y el espacio aún no

estaban totalmente ocupados por el comercio organizado y la diversión organizada... en la que todavía podía existir un reino de la libertad independiente del de la necesidad. Aun así, es difícil imaginar lo que haría o dejaría de hacer el individuo completo de Marx... sencillamente en términos de ocupación y ocio. Existe un lamentable fondo de verdad en las censuras malévolas contra la visión de los individuos libres que pasan el día alternando entre la pesca, la caza y la actividad creadora. Si esta visión se convirtiera en realidad mañana (¡y ahora existen muchas posibilidades de que se concrete, posibilidades que no existían cuando escribió Marx!), implicaría la negación misma de la libertad y la humanidad.

En verdad, Marx revisó sus primeras ideas acerca de la libertad humana al abstenerse de repetir estas visiones prácticas y al examinar las condiciones de la liberación antes que las de la libertad conquistada. No obstante, la teoría marxista desarrollada conserva una idea del hombre que ahora resulta demasiado optimista e idealista. Marx subestimó las posibilidades de la conquista de la naturaleza y el hombre, de la conducción tecnológica de la libertad y la realización personal. No previó el gran logro de la sociedad tecnológica: la asimilación de la libertad y la necesidad, de la satisfacción y la represión, de las aspiraciones de la política, los negocios y el individuo. Después de estas innovaciones, el humanismo socialista ya no se puede definir en términos del individuo, de la personalidad redondeada ni de la autodeterminación. Si se pretende que estas ideas sean algo más que el privilegio de unos pocos, si aspiran a la validez universal, parecen peligrosamente desprovistas de significado y sustancia. Su materialización exigiría condiciones en las que el hombre pudiera realizarse en su trabajo cotidiano, en las cuales el trabajo socialmente necesario fuese "trabajo atractivo", posibilidad que Marx negó enfáticamente: "el tratrabajo no puede convertirse en un juego, como anhela Fourier"[4]. Lejos de ello, estas imágenes del humanismo tienen la connotación represiva de una "cultura superior" pretecno-

[4] Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Berlín: Dietz, 1953, pág. 599).

lógica que deja intacta la cultura inferior sobre la que fue edificada. Marx reconoció el carácter ideológico de este humanismo cuando tradujo los términos "metafísicos" de sus primeros escritos a los de la economía política. La posibilidad del humanismo surge con la abolición de la economía librecambista y sus instituciones, con la organización racional, socialista del trabajo; entonces, el *hombre* puede conquistar la libertad para construir su nueva vida y para ser humano con los demás. Aun entonces, el verdadero reino de la libertad, el "*menschliche Kraftentwicklung*" que es un fin en sí mismo, sólo empieza más allá del reino de la necesidad. Pero la organización socialista del trabajo ha creado tiempo libre, y "el tiempo libre que es tiempo de ocio así como tiempo para una actividad superior ha transformado naturalmente (¡sic!) al hombre en un sujeto diferente *(in ein anders Subjekt verwandelt)*, y en la persona de este sujeto diferente, el hombre también ingresa en el proceso de la producción inmediata".[5]

En la actualidad, la sociedad industrial avanzada está creando tiempo libre, pero el poseedor de este tiempo libre no es un "sujeto diferente". En los sistemas capitalista y comunista, el sujeto del tiempo libre está sometido a las mismas normas que gobiernan el reino de la necesidad. La concepción madura de Marx también parece idealista y optimista.

Con la materialización de las condiciones objetivas para la identificación entre socialismo y humanismo, no es posible convertir al socialismo en humanista consagrando la política socialista a los valores humanistas tradicionales. En la situación de coexistencia (que debe ser el marco de cualquier análisis no ideológico), esta humanización será necesariamente ideológica y autoderrotista. Aquí se debe establecer una diferencia entre el humanismo capitalista y el socialista. En el mundo capitalista, la lucha por los derechos del hombre, por la libertad de palabra y reunión, por la igualdad ante la ley, que marcó el comienzo de la era liberal, vuelve a convertirse en un problema angustioso a esta altura de la misma, cuando se descubre hasta qué punto dichas libertades han permanecido restringidas y negadas. Y esta lucha se ve obstaculizada en la medida en que respeta, en su propia acción y su

[5] Ibíd.

padecimiento, los valores liberales y la legalidad que el adversario ataca con inflexible violencia. En el mundo comunista, la ratificación de los derechos y libertades individuales y de la iniciativa de las clases trabajadoras promovería (y debe promover) una disconformidad radical y la oposición a la represión económica y política de la que depende el régimen establecido, y que éste considera la premisa para su defensa y desarrollo en condiciones de coexistencia competitiva. Según esta lógica, la disconformidad y la oposición efectivas dentro de las sociedades comunistas alteraría el precario equilibrio internacional en favor del capitalismo... lo que no ilumina necesariamente las perspectivas del humanismo socialista. Porque las clases trabajadoras ya no son aquellas que en otra época fueron convocadas por la revolución, y no es probable que su iniciativa restaure la solidaridad socialista internacional.

Estas son las condiciones históricas dadas que debe tomar en consideración todo análisis de los fracasos y posibilidades del humanismo socialista si no quiere encarar simples ideologías. La sociedad industrial avanzada puede dedicar atención a los valores humanistas mientras continúa marchando en pos de metas inhumanas: promueve la cultura y las personalidades junto con las penurias, la injusticia, el armamento nuclear, el adoctrinamiento total y la productividad autoimpulsora. La intensidad con que los poderes existentes movilizan a la población subyugada contra su liberación marcha paralelamente a la creciente aptitud de la sociedad para materializar esta liberación. Mientras estas aptitudes se empleen (o repriman) en beneficio de la dominación, de la defensa del status quo, continuarán siendo aptitudes técnicas, aisladas de su realización humanista. Como aptitudes técnicas, definen las perspectivas del humanismo socialista. La premisa es el cercenamiento del lazo fatal que une el progreso técnico con el progreso de la dominación y la explotación. El humanismo perdurará como ideología mientras la sociedad dependa de la pobreza permanente, de la automación detenida, de los medios de comunicación de masas, de las restricciones al control de la natalidad y de la creación y recreación de masas, ruidos y contaminaciones, de obsolescencias y derroches planificados, y del rearme mental y físico. Estas condiciones e instituciones

constituyen los controles sociales que sustentan y expanden el actual estado de cosas. En consecuencia, su abolición en nombre del humanismo implicaría una subversión revolucionaria, y esta subversión también subvertiría los mismos anhelos y necesidades de la existencia humana. Es muy posible que aquello que en la era pretotalitaria se presentó como la premisa de la libertad resulte ser su sustancia, su contenido histórico. Porque la sustancia de la libertad, como del humanismo, debe definirse en términos de seres humanos colocados dentro de su sociedad, y en términos de sus aptitudes. La sociedad industrial avanzada es una sociedad en la que el aparato técnico de producción y distribución se ha convertido en un aparato político totalitario, que coordina y dirige todas las dimensiones de la vida, tanto el tiempo de ocio como el tiempo de trabajo, tanto los pensamientos negativos como los positivos. Para las víctimas, los beneficiarios y los herederos de semejante sociedad, el reino de la libertad ha perdido su contenido clásico, su diferencia cualitativa respecto del reino de la necesidad. Primero deben conquistar el mundo del trabajo, el mundo técnico: el reino de la necesidad debe convertirse en el reino de su libertad. Es necesario reconstruir el aparato técnico de producción, distribución y consumo. Hay que reorientar la racionalidad tecnológica para convertir el mundo del trabajo en un lugar digno para los seres humanos que quizás algún día anhelen vivir en paz y eliminar a los amos que los impulsan a desistir de este propósito. Esto no implica la "humanización" del trabajo sino su mecanización y la producción planificada destinada a prever nuevas necesidades, aquellas propias de la pacificación de la lucha por la existencia. Es posible esbozar algunos aspectos de la nueva tecnología: la completa reconstrucción de metrópolis y ciudades, la reconstrucción del campo castigado por el azote de la industrialización represiva, la creación de verdaderos servicios públicos, la asistencia para los enfermos y ancianos[6].

El fracaso del humanismo parece residir más en el desarrollo exagerado que en el atraso. Cuando el aparato produc-

[6] En *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), elaboro más detalladamente estas propuestas. Véanse esp. Caps. 9 y 10.

tivo, colocado bajo una dirección represiva, se convierte en un aparato de controles ubicuos, democráticos o totalitarios, las posibilidades de reconstrucción humanista disminuyen. Esta situación acentúa la verdad histórica de la concepción de Marx. La posibilidad humanista del socialismo no se asienta objetivamente ni sobre la socialización de los medios ni sobre el sometimiento de éstos al control de los "productores inmediatos" —si bien ambos son requisitos indispensables— sino más exactamente sobre la existencia, *previa* a estos cambios, de clases sociales cuya vida sea la negación misma de la humanidad, y cuyas conciencia y práctica estén determinadas por la necesidad de abolir esta condición. La etapa totalitario-tecnológica no ha alterado esta verdad: por muy "técnica" que haya resultado la base del socialismo, por mucho que se trate de la reorientación y aun de la inversión del progreso técnico y de la racionalidad tecnológica, éstas son tareas políticas, que implican cambios radicales en el conjunto de la sociedad. El progreso técnico se manifiesta como progreso político en la dominación; así, es un progreso en la supresión de alternativas. El hecho de que en las áreas más avanzadas de la civilización industrial esta supresión ya no sea terrorista sino democrática, introspectiva, productiva e incluso satisfactoria, no cambia dicha condición. Si la supresión es compatible con la autonomía individual y opera a través de esta autonomía, entonces el *Nomos* (norma) que el individuo se da a sí mismo es el de la servidumbre. Este *Nomos*, que es la ley de nuestro tiempo, proscribe la pacificación de la lucha por la existencia, nacional e internacional, entre sociedades y entre individuos. La competencia debe continuar: por el lucro y por el poder, por el trabajo y por la diversión. Es de esa manera como aumenta la productividad del conjunto, lo que a la vez perpetúa este tipo de competencia, cuyas víctimas se afanan por hacer su aporte pues las tienta la posibilidad de pasar a la categoría de beneficiarias. Y en la medida en que las otras sociedades son arrastradas al mismo círculo, la ola de una productividad que mejora el nivel de vida al perfeccionar la explotación tiende a borrar la diferencia cualitativa entre el socialismo y el capitalismo.

La teoría socialista no tiene derecho a denunciar, en nombre de otras posibilidades históricas, la creciente productividad

social que asegura una vida mejor a sectores más vastos de la población. Pero aquí no se trata de posibilidades futuras; lo que está en juego es la realidad actual. En esta realidad, la negación de lo humano impregna todos los logros: está presente en el alistamiento diario para la aniquilación, en el equipamiento para la existencia subterránea, en la planificación cada vez más inteligente del derroche, en la ineludible insustancialidad de los medios, en la abolición de la intimidad, y —quizás ésta sea la negación más efectiva— en la impotente conciencia de esta situación, en la confirmación y crítica públicas, que son inermes y contribuyen al poder del conjunto, cuando no son aplastadas y silenciadas por la fuerza. Así, la necesidad de liberación existe: existe como una necesidad universal que trasciende a una clase determinada... pero existe sólo "en sí misma", no *para* los individuos necesitados. El socialismo se presenta nuevamente como una idea abstracta; la lealtad a esta idea excluye las ilusiones. Su nuevo carácter abstracto no implica una falsificación. El proletariado que debía convalidar la ecuación de socialismo y humanismo perteneció a una etapa superada del desarrollo de la sociedad industrial. La teoría socialista, por muy cierta que sea, no puede prescribir ni predecir los agentes futuros de una transformación histórica que es hoy, más que nunca, el espectro que alarma a las sociedades constituidas. Pero la teoría socialista puede demostrar que este espectro es la imagen de una necesidad vital; puede desarrollar y proteger la conciencia de esta necesidad, asentando así los cimientos para la disolución de la falsa unidad concertada en defensa del statu quo.

X

EL HUMANISMO DE MARX Y LA CRISIS DE LA ÉTICA SOCIALISTA

por *Eugene Kamenka*

Eugene Kamenka nació en Colonia en 1928, y en 1937 lo llevaron a Australia. Se educó en la Escuela Superior Técnica de Sydney y en la Universidad de Sydney, donde obtuvo los mayores honores en el curso de filosofía dictado por el difunto John Anderson. Su tesis doctoral, *The Ethical Foundations of Marxism*, presentada en la Universidad Nacional Australiana, de Canberra, fue editada por Routledge & Kegan Paul y Frederick A. Praeger en 1962. El doctor Kamenka disertó sobre temas de filosofía en la Universidad de Singapur y trabajó en Israel y Londres; en la actualidad es *Research Fellow* de Historia de las Ideas en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional Australiana, y vive en Canberra. Está completando un libro sobre Ludwig Feuerbach, y se propone continuar luego el estudio de la relación entre la filosofía y la sociología alemanas, con especial referencia a los conceptos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.

1

"El hombre nace libre, y está universalmente encadenado. Uno se cree amo de los demás, y sin embargo es más esclavo que ellos" [1]. Fue para liberar a los hombres de estas cadenas (cadenas que Rousseau pensaba que era posible "legitimar") para lo que Marx se convirtió en un crítico radical de la sociedad. Fue en nombre de la libertad, y no de la seguridad, como Marx se volvió hacia el comunismo. La visión que tuvo ante sus ojos, a partir de su juventud, fue la de un hombre creador, autodeterminado, dueño de su ámbito, del universo y de sí mismo, consagrado a cooperar espontánea y armoniosamente

[1] J. J. Rousseau, *El contrato social*, Libro I, Cap. I.

con todos los otros hombres en cuanto "aspectos" del espíritu humano liberado dentro de él. "La dignidad —escribe el joven Marx en una composición de la escuela secundaria—, sólo puede ser deparada por aquella posición en la que no aparecemos como instrumentos serviles." "La crítica de la religión —escribe en el *Deutsch-französische Jahrbücher (Anales franco-alemanes)* nueve años más tarde—, termina en la enseñanza de que *el hombre es el ser supremo para el hombre*, o sea que termina con el imperativo categórico de abolir todas las condiciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, abandonado, despreciable, sometido a la servidumbre." Marx no interpretaba el comunismo ni como la simple abolición de la pobreza ni como esa abstracta aplicación de la equidad que rechazó tan cáusticamente en su *Crítica al Programa de Gotha*: el triunfo de la justicia distributiva en los asuntos sociales. Tampoco lo consideró —menos aún— como alguna forma de socialismo de Estado en la cual el poder gubernamental o "representativo" sustituía al poder individual y a la autoridad sobre los hombres. En última instancia más coherente que Rousseau, Marx rechazó implícitamente cualquier justificación posible de las "cadenas" que atan a los hombres entre sí. Con la convicción de que la voluntad general y universal de Rousseau podía materializarse —y se materializaría— en la historia, Marx predijo confiadamente que todas las cadenas se desintegrarían. El comunismo sería la sociedad de la libertad, en la cual el individuo se convertiría en el sujeto y dejaría de ser el objeto del poder. La naturaleza y los actos de los hombres ya no estarían determinados por algo exterior a ellos, ya fuera el Estado, la sociedad, su propia situación social, sus necesidades animales u otros hombres. Los semejantes del hombre ya no enfrentarían a éste como competidores que lo esclavizarían y se esclavizarían ellos mismos a las inexorables demandas de la vida económica competitiva. Por primera vez en la historia del hombre, la sociedad, la tecnología y toda la gama de la conducta y las relaciones humanas se convertirían en expresiones de la auténtica esencia del hombre y dejarían de constituir limitaciones a esta esencia. En su propia vida, el hombre hallaría la verdadera y última libertad que es su destino necesario; y en los otros hombres hallaría socios para esa creatividad espontánea pero cooperativa que distingue al

hombre como ser universal y social del animal, que es limitado y particular. El hombre se convertiría en praxis... en sujeto y no objeto de la historia.

El doctor Maximilien Rubel nos recuerda correctamente [2] que "la crítica de la sociedad que forma la sustancia de la obra de Marx tiene, esencialmente, dos blancos: el Estado y el Dinero". Marx interpretaba que el Estado era la expresión visible, institucionalizada, del poder político sobre los hombres; el dinero representaba tanto el medio visible como la base secreta pero indispensable, más fundamental y difundida, del poder económico sobre los hombres. Si Marx estaba interesado en la crítica de la política y la economía, ello se debía a que veía en esta crítica la clave para entender la condición humana y para aprehender los elementos básicos necesarios para la eliminación del poder sobre los hombres.

En las primeras obras de Marx, especialmente en sus aportes al *Deutsch-französische Jahrbücher*, en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, y en la *Ideología alemana* que escribió en colaboración con Engels en 1845-1846, encontramos un análisis de la naturaleza y las bases de la dependencia humana más sutil y menos envejecido que la grosera teoría clasista que los discípulos vulgarizadores de Marx extrajeron de sus panfletos políticos populares. En sus primeras obras, Marx expresa claramente que el hombre no está esclavizado sólo por otros hombres: el ciudadano por un Estado policial tiránico, el trabajador por un capitalista voraz y expoliador. Desde determinado punto de vista todos los sistemas sociales pasados y presentes pueden traducirse en sistemas compuestos por amos y esclavos, pero los amos no son más libres que los esclavos: ambos viven en una relación de mutua hostilidad y de insuperable dependencia recíproca, ambos están gobernados por el sistema que los obliga a desempeñar sus papeles específicos, de buen o mal grado. Marx entiende que esta dependencia emana "naturalmente" de la división del trabajo y de la consiguiente introducción de la propiedad privada. Pero la aparición del dinero como medio universal de cambio multiplica inmensamente las posibilidades de inten-

2 Maximilien Rubel, "Le Concept de démocratie chez Marx", en *Contrat Social*, Vol. VI, nº 4.

sificar la independencia, de alienar al hombre de su trabajo, de sus productos y de sus semejantes. El dinero —por el que todo se puede cambiar— hace que todo sea *vendible*, y faculta al hombre para separarse no sólo de sus mercancías, del producto de su trabajo, sino incluso de su mismo trabajo, que ahora puede vender a otros. "El dinero envilece a todos los dioses de la humanidad y los transforma en mercancías. El dinero es el valor universal, autoconstituyente, de todas las cosas. En consecuencia despojó a la totalidad del mundo, tanto humano como natural, de su propio valor peculiar. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, alienados de éste, y dicha esencia alienada lo domina y a ella eleva sus preces." [8]

Marx considera que la alienación del hombre se expresa en el hecho de que las fuerzas, los productos y las creaciones del hombre —todas aquellas cosas que constituyen prolongaciones de la personalidad del hombre y deberían servir indirectamente para enriquecerla— están separados de él; conquistan una condición y un poder independientes y se rebelan sobre el hombre para dominarlo como amos. Es él quien se transforma en su sirviente. A medida que se generalizan la división del trabajo, el empleo del dinero y el desarrollo de la propiedad privada, la alienación del hombre se agudiza, y alcanza su punto culminante en la sociedad capitalista moderna. Aquí el trabajador está alienado de su producto, del trabajo que vende en el "mercado de trabajo", de otros hombres que lo enfrentan como capitalistas que explotan su trabajo o como obreros que compiten por las vacantes, y de la naturaleza y la sociedad que lo enfrentan como limitaciones y no como consagraciones de su personalidad. Esta es la alienación —expresada en el plano intelectual por la subdivisión de la ciencia del hombre y de la sociedad en el estudio "abstracto" del hombre económico, el hombre jurídico, el hombre ético, etc.— que Marx describe vívidamente en sus *Manuscritos económicos y filosóficos*:

[8] Carlos Marx, "On the Jewish Question", traducido por mí de *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA; Francfort del Meno: Instituto Marx-Engels-Lenin, 1927), Sección I, Vol. 1-i, pág. 603.

El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta el poder y la cantidad de su producción. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. El mundo de los hombres se desvaloriza en relación directa con el incremento de valor del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, sino que se convierte a sí mismo y convierte al obrero en mercancías... [4]

No sólo los productos del trabajo humano, sino la misma actividad de su trabajo, se aliena del hombre. La alienación *dentro* de la actividad del obrero consiste,

Primero, en el hecho de que el trabajo es externo al obrero, o sea, no forma parte de su esencia, en el hecho de que en consecuencia no se realiza sino que se niega en su trabajo, no se siente feliz sino desgraciado en él, no desarrolla una libre energía física y mental sino que mortifica su cuerpo y arruina su intelecto. Por consiguiente el obrero sólo se encuentra a sí mismo fuera de su trabajo, en tanto que en su trabajo se siente fuera de sí. Está cómodo cuando no trabaja y cuando trabaja no está cómodo. O sea que su trabajo no es voluntario sino impuesto; es trabajo *forzado*. No representa, por lo tanto, la satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer necesidades exteriores a dicho medio...

El resultado, pues, consiste en que el hombre (el obrero) ya no se siente como un ser que obra libremente, excepto cuando desempeña sus funciones animales, cuando come, bebe, procrea, a lo sumo, en su vivienda, entre sus adornos, etc., en tanto que en sus funciones humanas se siente cada vez más parecido a un animal. Lo que es animal deviene humano, y lo humano se trueca en animal.

Indudablemente, el comer, el beber, el procrear, son también funciones auténticamente humanas. Pero consideradas abstractamente, separadas de todo el resto de las funciones humanas y convertidas en fines últimos y exclusivos, son animales [5].

Rousseau escribe que el origen de todas las distinciones entre el salvaje y el hombre civilizado reside en que "el salvaje vive dentro de sí mismo, en tanto que el hombre social

[4] MEGA, Sección I, Vol. 3, pág. 82.
[5] Ibíd., págs. 85-86.

vive constantemente fuera de sí, y sólo sabe cómo vivir por la opinión de terceros, de modo que parece recibir la conciencia de su propia existencia de los juicios que los demás emiten acerca de él" [6]. En sus obras juveniles (y yo diría que también en las maduras), Marx procura demostrar el necesario asentamiento de esta alienación en la vida económica, en la división del trabajo organizada sobre la base de la propiedad privada, en el uso del dinero que permite convertir todas las cosas —incluso el trabajo y la solicitud y el afecto y el amor— en mercancías comprables y vendibles. Marx interpreta que la división del trabajo y la de la propiedad privada son naturalmente, inevitables, y aun necesarias, en determinado momento de la historia, pues sólo a través de ellas el hombre puede desarrollar sus aptitudes y realizar sus infinitas posibilidades. El salvaje todavía no ha separado su trabajo de sí, todavía no ha aprendido a producir si no es para el uso. Pero su lucha desesperada para satisfacer sus necesidades básicas (animales), su triste dependencia respecto de la naturaleza, también lo convierten en un prisionero. El dominio de la naturaleza y la superación de la alienación humana: he aquí las claves de la libertad del hombre. El capitalismo conquistó lo primero, y Marx creía que el socialismo materializaría lo segundo.

En el final de sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, Marx describió una imagen de la sociedad comunista, la sociedad de la verdadera y última libertad humana. Los críticos benévolos la presentaron como la descripción de una sociedad de artistas, que creaban libre y conscientemente, y trabajaban juntos en espontánea y perfecta armonía. Marx creía que en semejante sociedad no habría Estado; ni criminales, ni conflictos, y que no serían necesarias ni la autoridad punitiva ni las reglas coactivas. Cada hombre estaría "entregado" al trabajo productivo con otros hombres, realizándose en la creación social, cooperativa. La lucha sería una lucha común: en su trabajo y en sus semejantes el hombre no hallaría relaciones de dependencia ni agravios, sino libertad y sa-

[6] *A Discourse on the Origin of Inequality*, en J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses* (Londres: J. M. Dent & Sons [Everyman's Library], 1913), pág. 327. Mi colega, Mr. S. I. Benn, tuvo la gentileza de mostrarme este pasaje.

tisfacción, tal como los artistas encuentran inspiración y placer en su propio trabajo y en el de otros artistas. Así, los hombres auténticamente libres elevados por encima de la idea misma de propiedad no necesitarían leyes impuestas desde arriba, ni exhortaciones morales a cumplir con su deber, ni "autoridades" encargadas de programar lo que se debe hacer. El arte no se puede crear obedeciendo a planes impuestos desde afuera, no sabe de autoridades ni de disciplina, exceptuando la autoridad y la disciplina del arte mismo. Marx creía que lo que se aplica al arte también se puede aplicar a todo el trabajo libre, productivo. Así como Marx consideraba que el comunismo auténtico no es ese "comunismo" grosero que "está tan influido por la propiedad *material* que pretende destruir todo lo que no sea susceptible de ser poseído por todos en *propiedad privada*; pretende prescindir *violentamente* del talento, etc."[7]; así también interpretaba que el "trabajo libre" no es "simple diversión, simple entretenimiento, como lo imagina Fourier con toda la ingenuidad de una *grisette*. El trabajo auténticamente libre, por ejemplo, la composición, es tremendamente serio y al mismo tiempo implica el esfuerzo más intenso"[8].

Creo que Marx cultivó durante toda su vida esta imagen del comunismo aquí esbozada. Surge claramente en la *Ideología alemana* de 1845-1846, en las notas y borradores que elaboró entre 1854 y 1859, en su *Crítica al Programa de Gotha* de 1875. Impregna los tres volúmenes de *Das Kapital*. Es una visión de libertad, de cooperación espontánea, de la autodeterminación consciente de los hombres emancipados de la dependencia y la necesidad. No es simplemente una imagen de abundancia económica o seguridad social. Quizás Engels haya visto el comunismo así, pero no Marx. Hasta el fin de su vida, en medio de la "mugre económica" que vadeó tan conscientemente y con tanta repugnancia, Marx continuó siendo el filósofo, el apóstol, y el profeta de la libertad.

[7] *Economic and Philosophical Manuscripts*, MEGA, Sección I, Vol. 3, págs. 111-112.

[8] De los borradores (1857-1858) que se convirtieron en la *Crítica de la economía política*, publicados por primera vez en 1939; citados aquí de la edición alemana, Carlos Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Berlín: Dietz Verlag, 1953), pág. 505.

2

La crisis intelectual que se registra actualmente en el movimiento socialista democrático es una crisis de la ética socialista, una crisis que emana de la tensión entre el énfasis de Marx en el racionalismo económico y el abastecimiento material, y su interés por lo que consideró como las premisas económicas de la libertad, por un lado, y su énfasis en una moral auténticamente humana que superara la concepción misma de la propiedad y el divorcio entre medios y fines, por el otro. Georges Sorel dramatizó este conflicto del pensamiento de Marx en su imagen del conflicto histórico entre la ética del consumidor, interesado en el lucro y los beneficios, que busca seguridad, y ve todas las cosas como medios para un fin comercial, y la ética del productor, fundada sobre los valores "heroicos" de la creatividad desinteresada, la cooperación, la emulación y la indiferencia ante la recompensa. El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies, en parte influido conscientemente por Marx, desarrolló en términos muy vigorosos el cotejo que hizo Marx entre la sociedad comercial, divisiva, del capitalismo, y la sociedad comunista no alienada, trasladándolo a la cotegoría sociológica del contraste entre la *Gesellschaft* comercial, divisiva, y la confraternidad orgánica de la *Gemeinschaft*. La *Gesellschaft* es la sociedad comercial burguesa donde el nexo monetario tiende a desplazar todos los otros lazos y relaciones sociales; donde los hombres se vinculan sólo por contratos e intercambios comerciales; donde la ciudad domina a la campaña y la clase comerciante convierte a todo el país en un mercado; donde la "esfera común, social" se asienta sobre el fugaz momento en que los hombres se reúnen para traficar, cuando mantienen lo que la ley del contrato designa como "un intercambio (transitorio) de ideas". En cambio, la "esfera común" de la *Gemeinschaft* se asienta sobre una armonía natural, sobre los lazos de tradición, amistad, y la aceptación común de un orden religioso; la producción es primordialmente agrícola y utilitaria; la sociedad se basa sobre relaciones de status que impiden que un hombre trate a otro "abstractamente". En la *Gemeinschaft* los hombres están esencialmente unidos a pesar de todos los factores de división y actúan en beneficio

mutuo. En la *Gesellschaft* están esencialmente separados a pesar de todos los factores de unidad, y cada hombre está aislado y solo, en tanto que sus semejantes lo enfrentan como competidores e intrusos. Tönnies entiende que la distinción entre la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft* está íntimamente asociada a la distinción entre dos tipos de voluntad, cada uno de los cuales es característico de una de las dos sociedades. La *Gemeinschaft* se asienta sobre la *Wesenwille*, la voluntad natural o integral en la cual el hombre expresa toda su personalidad y en la que no existe una diferenciación desarrollada entre los medios y los fines. A ésta se opone la *Kürwille*, la voluntad racional pero hasta cierto punto caprichosa que es característica de la *Gesellschaft*, la voluntad en la cual los medios y los fines se han diferenciado radicalmente y en la cual prevalece lo que Max Weber llama la conducta *zweckrationale* (intencionadamente racional). En su folleto sobre la propiedad, publicado en 1926, Tönnies ilustra la diferencia. La propiedad que es objeto de la voluntad natural está tan estrechamente ligada a la naturaleza de la persona que cualquier separación respecto de ella produce necesariamente infelicidad: el propietario y su propiedad se fusionan, la propiedad se convierte en parte del propietario, que la ama y le rinde culto como si fuera obra de su propia creación. Este es el comportamiento que dichos hombres tienden a adoptar hacia sus propiedades vivientes, hacia su casa y su terreno, y hacia el "suelo" que ellos y sus antepasados trabajaron durante generaciones. En las relaciones que resultan de la voluntad natural no existe una diferenciación categórica entre placer y dolor, entre satisfacción y disconformidad: el campesino encuentra simultáneamente en su tierra pena y alegría, deber y placer, obligación y privilegio. En cambio, la voluntad racional encuentra su expresión paradigmática en la relación con el dinero, con la propiedad que se expresa como haber o como debe en un libro de contabilidad, con "subordinados" que cuestan una suma determinada en salarios. La consumación última de la propiedad para la voluntad racional es la *participación* comercial, adjudicada a un propietario que ni siquiera ha visto la propiedad que aquélla le confiere. En estas relaciones la alegría y el dolor, la satisfacción y la disconformidad, se diferencian radicalmente: el *lucro* es *plus*, alegría, satisfacción; la *pérdida* es *minus*, dolor, disconformidad. Aquí

se consuma la moral utilitaria: todo ha sido abstraído, desgajado de su contexto viviente, clasificado dentro de un fin alienado.

En la sociedad industrial avanzada de Occidente, donde la movilidad social y las redistribuciones de salarios, status y oportunidad han borrado y atenuado definitivamente las simples divisiones impuestas por los conflictos de clases tradicionales, y donde la creciente opulencia ha anulado la posibilidad de ligar el concepto de alienación con el de pobreza, algunos de los pensadores socialistas más competentes han vuelto al joven Marx interpretado a la luz de Tönnies. Afirman que la crítica socialista del capitalismo ya no puede asentarse sobre alegatos acerca del empobrecimiento y la explotación material del obrero, y que en cambio debe centrarse en la incapacidad del capitalismo para proporcionar una *Gemeinschaft*, un sentido de comunidad, y en el manipuleo de los seres humanos en beneficio de fines comerciales, en la forma en que el capitalismo plasma al hombre para inducirlo a buscar satisfacciones materiales transitorias. Mientras tanto, en las sociedades que afirman marchar hacia el comunismo, los críticos sociales más competentes —hombres tales como Ernst Bloch y Leszek Kolakowski, apoyados por varios filósofos yugoslavos— han recurrido a la visión de Marx que presenta el comunismo como una verdadera fraternidad en la que se superaría la oposición entre individuo y sociedad, y la han utilizado para criticar los conceptos autoritarios de la *Gemeinschaft* y el énfasis sobre la obediencia y la sumisión que predican los teólogos del Partido. Es en el humanismo de Marx, y no en la moral comercial del fabianismo y de los sindicatos "avanzados", donde los socialistas no burocráticos ven las mayores posibilidades de renovación humanista. Naturalmente, en Portugal, en extensas zonas de Italia, y en los países "subdesarrollados" situados fuera de Europa, están aquellos que aún se sienten atraídos por el marxismo clásico porque la situación de sus Estados no es una "situación del siglo XX"; porque, al igual que los hombres a los que estuvo dirigido el *Manifiesto comunista*, todavía luchan para conquistar la democracia política, para abolir los privilegios feudales y para liberar el desarrollo económico de las restricciones que impone, no el capitalismo, sino la sociedad tradicional. La paradoja consiste en que para la

mayoría de estos hombres el marxismo es sólo un instrumento para destruir las condiciones que los separan del siglo XX. En sus manos, la lucha de clases se convierte en el mejor de los casos en un medio destinado, no a desplazar al hombre de la *Gesellschaft* del capitalismo hacia la libre y fraternal *Gemeinschaft* del comunismo, sino a desplazarlo de la *Gemeinschaft* opresiva de la sociedad precapitalista hacia la *Gesellschaft* de la era industrial moderna. Es muy significativo que nuestras esperanzas más realistas acerca de una genuina liberalización política en la Unión Soviética y —en última instancia— en China Comunista, se asienten sobre el desarrollo de la especialización, sobre la relativa superación de las carencias crónicas y el crecimiento de un mercado de consumo, en síntesis, sobre la progresiva infiltración de algunos de los valores que distinguen a la sociedad capitalista de la sociedad tradicional, autoritaria.

Aquí reside entonces el problema fundamental para los humanistas socialistas. El marxismo clásico fusionó, en un acto tremendo de fuerza y fe, la afirmación del desarrollo industrial y el anhelo de fraternidad y comunidad de la aldea feudal agraria. Enseñó que las máquinas que despojaban al hombre de su individualidad debían cumplir una misión histórica: en tanto parecían sustentar y expandir la descarnada división de la sociedad comercial, terminarían por derrocarla y conducir hacia el Reino del Hombre. Las sendas que conducían hacia la democracia política y económica, hacia la satisfacción material y hacia la libertad en el sentido más amplio posible, eran en verdad una misma y única senda. Hoy, las sendas se han escindido, no en dos ni en tres sino en cien direcciones, y el mundo exige un nuevo mapa para aquellos que deseen erigir un nuevo mojón.

Creo que a partir de las obras de Marx y Tönnies, de los conceptos de alienación y *Gemeinschaft*, es posible construir una ética radical, una ética vinculada con el aumento de los conocimientos, con las tradiciones de la producción espiritual y material y de la empresa política y la democracia. Pero será una ética de lucha y crítica, que no encerrará ninguna garantía de éxito. La historia no es la crónica del despliegue progresivo de una esencia humana espontáneamente cooperativa, ni refleja la marcha inevitable hacia una sociedad autén-

ticamente justa y humana. La historia es el campo de batalla de tradiciones, movimientos y costumbres antagónicos: no nos presenta ni un panorama total ni una conclusión final. Y lo que es cierto para la historia también lo es para la sociedad. El humanista socialista deberá admitir, como el exiliado Trotsky, que la "historia" y la "sociedad" pueden enfrentarnos con una iniquidad tras otra. Cuando ello suceda, él, lo mismo que Trotsky, deberá defenderse con los puños.

Incluso la formulación de un programa crítico plantea problemas que es necesario enfrentar sin subterfugios. La obra de Tönnies, al elaborar el concepto de *Gemeinschaft*, conjuga la fraternidad de un equipo laboral de iguales con el paternalismo de una comunidad feudal donde cada cual conoce y acepta el lugar que le corresponde. La visión socialista prometeica de la sociedad no comercial se distingue de la visión romántica conservadora sólo porque aquélla rechaza la *jerarquía*. Sin embargo, éste es precisamente el punto en el que ha fallado la práctica socialista colectivista cuando opera en cualquier escala que no sea la infinitesimal. Gran parte de la herencia del socialismo democrático, y del concepto socialista de libertad, se asienta sobre la sociedad "abierta" creada por el desarrollo capitalista: la *Gesellschaft* que liberó a los hombres de los lazos de la autoridad religiosa y feudal, creó el ideal del individualismo, eliminó la opresión de la familia numerosa, e incrementó vastamente el área de lo "privado" oponiéndola a la de lo "público". El divorcio entre los medios y los fines multiplicó extraordinariamente el alcance y el poder de la producción humana; el mercado capitalista creó, tal como lo destacaron Hayek y von Mises, un modelo gracias al cual a los hombres les resulta posible coincidir en cuanto a medios comunes con la sensación de que pueden conservar sus diversos fines individuales.

Indudablemente esta sensación es en parte ilusoria. Los medios capitalistas plasman los fines que se fijan los hombres y estos fines no reciben ninguna "canonización" ética especial por el solo hecho de haber sido fijados. Pero al desarrollar una teoría de la libertad ya no podemos guiarnos por Marx en la medida en que éste confió tácitamente en la naturaleza esencialmente cooperativa del espíritu humano, liberado de ataduras económicas. Tampoco podemos confiar simplemente

en la fábrica como escuela de la revolución: si el desarrollo industrial moderno enseñó nuevas formas de cooperación, también gestó formas nuevas y más poderosas de burocratización. Si el progreso de la ciencia y la tecnología emancipa cada vez más al hombre del trabajo físico desagradable y tiende a eliminar la aplicación directa de la fuerza en la distribución de los recursos materiales, también aumenta constantemente la necesidad de recurrir a la administración y a la dirección, y afianza la más sutil dependencia económica y social del hombre. Si hemos de revisar, hasta cierto punto, el concepto de hombre que nos legó Marx, deberemos revisar en forma mucho más radical la idea que tenía Marx acerca de la sociedad industrial. Espero que algunos de los otros colaboradores de este volumen asuman esa responsabilidad.

XI

EL HUMANISMO SOCIALISTA Y LA CIENCIA

por *Umberto Cerroni*

Umberto Cerroni ha estudiado las instituciones del socialismo en dos libros: *Kant y el fundamento de la categoría jurídica* y *Marx y el derecho moderno*. Enseña filosofía del derecho en la Universidad de Roma, donde completó sus estudios en 1947, es miembro de la Sociedad Italiana de Filosofía del Derecho y del Comité Ejecutivo del Instituto Antonio Gramsci, dirige la publicación de *Rassegna Sovietica* (*Reseña Soviética*), y ha colaborado con numerosas publicaciones culturales. Nació en Milán en 1926.

1

Las palabras tienen su historia, y el término "humanismo socialista" no es una excepción a la regla. Tiene dos significados principales que habremos de discutir. El primero deriva de la tradición socialdemócrata y ha sido actualizado por algunas interpretaciones existencialistas de las ideas de Marx. Todo un sector del "revisionismo" teórico ha procedido a abandonar el pensamiento revolucionario y la acción misma, predicando las características "humanistas" del marxismo en aras de las cuales han sacrificado sus "estrechas" características de clase, y han terminado por integrar *El capital*, a veces con la *Metafísica de las costumbres* y a veces con la *Fenomenología del espíritu*. Esta tendencia está muy bien representada por ciertas interpretaciones del austro-marxismo, por el socialismo de León Blum "en escala humana", o por otras ideas más recientes (Lefebvre, Hippolyte, Calvez, Tucker, etc.).

Una segunda versión, que estuvo de moda en la U.R.S.S. durante la era de Stalin, identificaba al "humanismo socialista"

con el desenlace moral del socialismo clásico. Sin embargo, si la primera escuela tendía a liquidar la ciencia marxista desde el punto de vista teórico, la segunda predicaba sus principios morales precisamente mientras ejecutaba en la práctica las distorsiones más deshumanizadas del socialismo. En consecuencia, existen suficientes motivos para estar en guardia ante ambas versiones del término.

No obstante, sería injusto desconfiar del concepto "humanismo socialista" en sí. Lo correcto es desconfiar de las ideas previamente vinculadas a él, y someterlas a un examen crítico.

Creo que los defectos del concepto en cuestión derivan de las corrupciones tradicionales que sufrió el término "humanismo", corrupciones que consisten sustancialmente en la racionalización y la retórica moralizante. Conviene destacar que las deformaciones de esta índole provinieron de que se había perdido la perspectiva exacta del contenido y significados históricos del humanismo. Entre esos significados, hay dos que nos parecen esenciales. El primero, elaborado durante las polémicas teóricas que marcaron la disolución de la antigua cultura teológica medieval, reflejó la secularización del pensamiento, o sea, la construcción de perspectivas racionalistas que recibieron su bautismo intelectual gracias al despertar de las ciencias experimentales. El segundo, gestado sobre todo en la moderna filosofía utópica, tuvo su origen en la intuición de que el individuo, la humanidad y la naturaleza estaban integrados, y de que "la ciudad terrenal" era "perfectible", y en consecuencia, en la transferencia de los problemas morales de la esfera ultraterrena, o interior, a la esfera terrena, o exterior. El problema del hombre, que había sido el de la "salvación" o pureza de intenciones, se redujo al de la liberación, y en última instancia, al de la emancipación social. Fuera de este contexto y sentido histórico, el término "humanismo" parece despojado de valores culturales importantes.

Por consiguiente, se puede afirmar que la discusión del humanismo implica una discusión de las consecuencias teóricas y prácticas (gnoseológicas y sociales) de la cultura laica. (Se han realizado algunos ensayos —por ejemplo los de Jacques Maritain— con el propósito de extraer una especie de humanismo de la visión trascendente del cristianismo, pero creo que están plagados de errores.) Por lo tanto, ésta es una discusión

acerca de la consistencia, vigor y adecuación histórica de un programa racional científicamente asentado sobre el conocimiento del mundo humano (y en consecuencia de la unificación del conocimiento) y de un programa social que materializa la integración del individuo con la sociedad. Si esto es cierto, se comprenderá fácilmente la importancia que tiene la lucha de los teóricos marxistas por construir un socialismo humanista, en el momento en que el pensamiento moderno parece haber abandonado los dos principios que acabamos de esbozar. Esta lucha, que partió de una sólida crítica de la tradición dogmática y moralista, ahondó progresivamente la división entre las "ciencias humanísticas" y las ciencias naturales y físicas. La separación del "reino humano" respecto del "reino de la naturaleza" implica la necesidad de una integración "teleológica" kantiana del conocimiento científico, que debe culminar en una reducción hegeliana de la historia a la filosofía como simple fenomenología del espíritu, o implica la necesidad de concebir la estructura del conocimiento humano como una estructura no causal (no explicatoria), o como "comprehensiva". (Cf. el contraste entre *Verstehen* y *Erklaeren* en la gnoseología moderna, el historicismo de Dilthey, el neokantismo, la "sociología" de Max Weber, y la transformación de la historia en filosofía que emprendió Croce.) En cambio, la era del progreso más importante de la ciencia es también la era del renacimiento de las tendencias metafísicas más serias en el plano de las ciencias sociales. Incluso la joven ciencia sociológica ha vuelto a solicitar la ayuda de la filosofía, e incluso del racionalismo. Bastaría recordar al respecto las consideraciones críticas de C. Wright Mills. Por otra parte, los tipos ideales se han interpretado como "puntos de referencia" típicos. Recordemos, por ejemplo, la forma en que Kelsen encara los problemas de la democracia.

Sería interesante, pero demasiado engorroso, analizar los componentes históricos de estas dos secuencias. Podemos percibirlos, por ejemplo, en los resultados fundamentalmente escépticos a los que llegó el examen crítico del racionalismo abstracto (Kant), y en las crecientes limitaciones de los problemas heredados de los análisis de la economía clásica. En síntesis, parece que la conciencia teórica moderna ha sacado nuevamente a la luz la incapacidad del intelecto para conocer

simultáneamente el mundo y la "irregularidad" (individualidad, irrepetibilidad) de los fenómenos económicos, sociales y políticos, y, por lo tanto, la imposibilidad de transformarlos. Esto hace que resulte más interesante y urgente la perspectiva de un humanismo socialista. Pero dicha perspectiva sólo será fructífera cuando pueda despojarse simultáneamente de los dos defectos "retóricos" típicos del humanismo, a saber, la abstracción y el moralismo. En resumen, para liberar al humanismo socialista de los peligros del agnosticismo y el irracionalismo que estamos denunciando en el pensamiento moderno, también es necesario liberarlo del *abstraccionismo* del antiguo racionalismo dogmático, y de las características *simplemente* utópicas de las proyecciones sociales. En verdad, el primero reduce el pensamiento a la prisión empírica de las cosas, en tanto que las segundas confirman al hombre en sus condiciones sociales presentes. Creo que sólo así es posible reconquistar, a través del conocimiento del mundo, las funciones científicas del intelecto, y, junto con la idea de la mutabilidad de la sociedad, su estructura causal. En ambos campos, el gnoseológico y el ético social, la tarea más difícil y fructífera que puede emprender el marxismo teórico consiste en recuperar ya sea la estructura hipotético-experimental del pensamiento, o la base causal-objetiva *(Gesetzmässig)* del mundo y la sociedad. Un humanismo socialista liberado de todas las retóricas —y por consiguiente de todas las afirmaciones abstractas no confirmadas por la ciencia, o por transformaciones reales— debe ser interpretado principalmente como una ciencia. Y en ello debe consistir su carácter materialista.

2

La importancia científica de este problema, y la extraordinaria trascendencia de las tareas asumidas por un movimiento social como el marxismo, nos impiden olvidar las críticas dirigidas no tanto contra Marx como contra los marxistas que actúan en nuestra época. Estas críticas tienden a demostrar la incoherencia de un programa humanístico entendido en los términos que hemos reseñado brevemente, y sustentan en esencia dos tesis:

a) que sobre una base teórica, el marxismo desarrolló una metafísica, y por lo tanto el dogmatismo de una nueva teología laica que ocupa un lugar secundario respecto de la ciencia;

b) que en la esfera práctica, el socialismo se encuentra hoy muy lejos de haber construido un sistema institucional (económico-político) capaz de inyectar en la ciencia la necesidad de una integración social profunda y directa.

Estas son críticas muy graves y *sería inútil pretender que* no están sustentadas por pruebas auténticas. Allí están los años de Stalin para confirmarlas. En verdad, en esos años sucedió, en nombre del marxismo, algo muy serio que debe preocuparnos: en la esfera teórica, fueron vilipendiados la ciencia y sus métodos de investigación, fundados sobre la libre construcción intelectual de hipótesis y su estricta verificación causal; y en la esfera práctica, se produjo una distorsión casi inconcebible (por lo menos para un marxista) de las bases científicas experimentales de la construcción económico-social.

No podemos eludir el problema contando los años que nos separan de Stalin. Es más correcto evaluar la distancia crítica que separa al socialismo de esa era de la destrucción provocada hoy por todas las distorsiones del marxismo. No pretendo reabrir aquí la discusión de un fenómeno tan complejo. Pienso, sin embargo, que debemos reconocer para nuestros fines las críticas que hemos mencionado, y que debemos examinarlas para llegar a un proyecto de humanismo socialista que no sea meramente retórico. No obstante, a esta altura nuestra disertación debe orientarse necesariamente hacia Marx, este pensador que ya se ha convertido en el gran fenómeno de la cultura mundial, este Aristóteles de los tiempos modernos.

Mi tesis consiste en que entre los mismos marxistas ha existido, durante mucho tiempo, un gran equívoco en lo que concierne a Marx. Si se me permite sintetizar, creo que es posible resumir dicho equívoco en la forma siguiente: demasiados marxistas piensan todavía que la misión principal del pensamiento marxista consiste en orientar una filosofía "exacta" y "científica" frente a la cual las mismas ciencias naturales y físicas asumirían el simple papel de evidencias o pruebas. La dialéctica debería ser el instrumento de esta filosofía exacta,

que conservaría una dimensión *cualitativamente* diferente de la que corresponde a la ciencia experimental. No son pocos los intelectuales marxistas —por lo menos en Italia— que articularon por el contrario una hipótesis distinta: Marx no elaboró una nueva filosofía que unifica el mundo del conocimiento y absorbe la ciencia, sino que en verdad agregó al conocimiento de la humanidad los instrumentos de la ciencia. En resumen, la dialéctica de Marx no retrotrae la ciencia a la razón filosófica, sino que introduce la razón filosófica en la intelección científica.

Naturalmente, no es posible discutir en forma analítica ambos conceptos, pero podemos examinar en cambio algunas ideas que se desprenden de nuestra tesis acerca del desarrollo del movimiento socialista, y particularmente acerca del problema del humanismo socialista.

3

Ya no es posible poner seriamente en duda los principios humanistas del pensamiento de Marx, después de la publicación póstuma de ensayos tales como *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel*, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, y *La ideología alemana*. Incluso quienes rechazan el materialismo histórico adhieren a estos principios, y, lo que es más, los han esgrimido constantemente para oponerse a los resultados clásicos, económicos y políticos de las investigaciones de Marx. En verdad, parece que las contingencias que rodearon la publicación de las obras de Marx, para no mencionar su difusión y popularización, crearon una situación peculiar: el movimiento político socialista que se asentaba sobre el concepto de la lucha de clases ignoró durante mucho tiempo los problemas del "joven" Marx, en tanto que otros, que criticaban al socialismo clásico, recurrieron con frecuencia al "humanismo" de sus obras juveniles. Así asistimos a la paradoja de que las fuerzas que repudian tácitamente los principios humanistas juveniles de Marx sean precisamente aquellas que desarrollaron su doctrina y deberían beneficiarse con sus frutos.

Un examen atento de la biografía intelectual de Marx reite-

ra constantemente un problema: el grupo de sus obras comúnmente denominadas "juveniles" constituye la transferencia metódica por intermedio de la cual el pensamiento de Marx "desciende" de la filosofía a la economía política, de la crítica teórica a la crítica práctica, e incluso de una intención crítica a otra combativa. Si el pensamiento "juvenil" representa el camino hacia *El capital*, se lo debería tomar siempre en consideración, ya sea para explicar la necesidad *metodológica* de reducir la crítica filosófica a la crítica económico-social, o para destacar las conexiones metodológicas de esta misma investigación. Cualquier otra forma de estudiar su obra temprana implica el riesgo de empobrecer y desnaturalizar el pensamiento auténtico de Marx; de injertarlo en una metodología tradicional; y de disociar la crítica económico-científica de los problemas teóricos generales.

4

Sin embargo, no queremos plantear un problema de filología pura. Me parece, por el contrario, que estas notas (que será necesario desarrollar en el futuro) servirán para enfocar un problema estrictamente práctico que concierne a la historia del movimiento socialista. En primer término, contrariamente a lo que suponen ciertos autoerigidos albaceas del "testamento" del marxismo, el conjunto de doctrinas que designamos con el nombre de socialismo científico ha sido despojado de un vínculo científico, de coherencia e integridad teórica internas, y la ausencia de éstas cualidades ha sido sustituida por la intromisión de elementos teóricos, absolutamente ajenos e incluso opuestos al auténtico desarrollo intelectual de Marx. Me refiero al "materialismo dialéctico" que desde Engels hasta Stalin no hizo otra cosa que pedir ayuda o respaldo a esa forma subalterna de hegelianismo que los pensadores serios descartaron después de las aventuras del darwinismo social y del positivismo del siglo XIX. Marx ha sido claramente "integrado", y por consiguiente revisado, siguiendo servilmente a Hegel, con consecuencias no menos graves que aquellas del revisionismo neokantiano. Durante el régimen de Stalin, la ciencia experimental se vio obligada a guiarse por perspectivas

idealistas asentadas sobre aquellas "prenociones" contra las cuales ya había luchado Bacon, el fundador del método experimental. Con este pretexto la filosofía volvió a liberarse de la ciencia, y giró una vez más alrededor de su eje, reduciendo las ciencias sociales y políticas a una teoría dogmática y utópica y hallando en la dialéctica (hegeliana) una llave maestra que servía para abrir todas las puertas... y por lo tanto ninguna. Cuando se restituyó la filosofía a su esfera perenne, resultó lógico que el tan mentado "humanismo" volviera posteriormente a una antropología fatalmente proclive a las viejas generalidades moralistas. En consecuencia, el humanismo socialista desembocó en la pura y simple exaltación retórica de sus fines, y luego en la "entrega" del individuo a la comunidad. Agreguemos que esta comunidad, necesariamente opuesta a la interacción de los individuos, no podía consistir en otra cosa que en el Estado del presente, y ello explica que tal entrega culminara en un refuerzo moral de la relación dominación-subordinación entre la autoridad constituida y el trabajador. Así, todas las posibilidades "humanistas" del socialismo se transformaban en estatismo. A la manera hegeliana, el Estado socialista se convirtió en "una unidad sustancial con un fin propio, absoluta, inmutable, donde la libertad alcanza su derecho supremo y cuyo objetivo final tiene prioridad sobre el de los individuos, cuyo principal deber consiste en ser componentes del Estado" (Hegel).

Es muy probable que, aun sin saberlo, el socialismo estuviera volviendo a la vieja senda del moralismo estatista, y que buscara la mediación entre el individuo y la comunidad, no ya en las dimensiones naturalistas de la socialización de los medios de producción y por consiguiente del autogobierno social, sino precisamente en ese "poder metafísico del Estado" contra el que el joven Marx había luchado enfrentando a Hegel. La socialización del hombre tiende a convertirse entonces en un problema pedagógico (moral) del Estado, antes que en un procedimiento real y práctico; y las actividades del Estado ya no son *funciones* específicas de la asociación de productores, sino que por el contrario se proyectan como *fines en sí mismas*, como "formalismos" o como "ritos" (Marx). A partir de estos ritos ceremoniales resucitaron todos los ingredientes tradicionales: la burocracia, el formalismo, el pe-

dagogismo, la verdad oficial, el sigilo, el misticismo de las jerarquías y del jefe de Estado, y la subordinación de la ciencia verdadera a la "ciencia" formal de la política. Por encima de todo, revivió la separación de sociedad y estado (de individuo y comunidad), separación ésta que el socialismo sólo podía abolir y que, al persistir, derivó en la persecución y en la ulterior sanción teórica.

Es cierto que se trataba de un Estado "nuevo", del Estado de los trabajadores. No obstante, quienquiera teorizara acerca de esta novedad evidentemente olvidaba que ni el cambio de elenco político, ni la transformación de los objetivos del Estado, bastan para modificar la estructura positiva del Estado como "comunidad meramente ilusoria" (Marx). En síntesis, la acción unificadora del Estado socialista sólo se puede desarrollar por la vía específica de su subordinación a la sociedad, de la trasferencia progresiva de sus funciones a la comunidad de trabajadores, y de la instauración paulatina del autogobierno comunista.

5

De lo que hemos dicho se pueden extraer algunas conclusiones. En primer término, el humanismo socialista debe despojarse de esa tradición secular de racionalismo dogmático que pretende colocarse por encima de la ciencia, y debe decidirse a encarar la investigación social con los métodos típicos de la ciencia. O sea, debe asentar el conocimiento sobre el examen de las relaciones sociales reales. Sólo así puede tener coherencia la primacía de la economía política dentro de la esfera de las disciplinas sociales. En segundo término, el humanismo socialista debe construir sus propios modelos de transformación social en función de la crítica científica de la estructura social capitalista, evitando en esta forma la búsqueda puramente mental (dogmática) de la construcción socialista. En tercer término, debe aceptar la naturaleza meramente experimental de sus modelos. Así, será posible transformar estos modelos a medida que vayan demostrando su eficiencia en el proceso de modificación de las relaciones heredadas del pasado. En cuarto término, debe comprender, en el plano especial de la teoría política, que la auténtica eficacia de sus modelos

se debe medir tomando en consideración no sólo un futuro de completa homogeneidad social (comunismo), sino también la posibilidad de lograr el consentimiento de los trabajadores y estimular su organización. En la actualidad éste es el único sentido en el que el comunismo puede triunfar como un logro supremo, aun llegando a la disolución de la democracia.

Para recapitular brevemente, podríamos adoptar la fórmula: el humanismo auténtico (que sólo puede ser socialista y por consiguiente materialista, socializador y emancipador de los trabajadores), debe asentar todos los conocimientos sobre la ciencia, para liberarse de la racionalidad de su "autosuficiencia" y de su abstraccionismo. Una ciencia de la sociedad, en tanto corta la tradición racionalista abstracta de la filosofía, y también emancipa a la ciencia (circunscripta a la naturaleza) de su angustia "científica", la injerta orgánicamente en la sociedad, y vincula al mismo tiempo el desarrollo social (un área reservada a las especulaciones filosóficas) con la ciencia. En pocas palabras, establece completamente esa relación de razón-consentimiento-interés que hasta ahora ha estado escindida en dos "reinos": el del área racionalista idealista de la filosofía versus la ciencia, y el de la "libertad" versus la "necesidad". Siguiendo estos lineamientos, ni siquiera nos resulta difícil imaginar la construcción práctica de una sociedad donde será absolutamente factible la armonización del individuo y la sociedad aplicando el programa marxista de la plena naturalización del hombre y la plena socialización de la naturaleza. En realidad, el individuo lograría realizarse tanto más cuanto que su libertad implicaría necesariamente una participación *consciente e interesada* en la sociedad. Por otra parte, la sociedad humana resultaría más beneficiada cuando sus miembros se integraran plenamente sobre la base de una jerarquía de cualidades efectivas de cada miembro. Ni la razón por encima de la ciencia ni la ciencia por encima de la razón; ni el individuo por encima de la sociedad ni la sociedad por encima del individuo. Creemos que cuando se satisfagan los requisitos críticos que hemos esbozado, estará concretado el programa para un humanismo socialista, antirretórico e históricamente eficiente.

II. SOBRE EL HOMBRE

I

EL MARXISMO Y LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE

por *Adam Schaff*

Adam Schaff nació en Lvov, Polonia, en 1913, y estudió derecho y economía en Lvov y en la *École des Sciencies Politiques et Économiques* de París, y filosofía en Polonia y en la Unión Soviética. En 1945 se doctoró en el Instituto de Filosofía de la Academia Soviética de Ciencias. Durante su juventud participó en el movimiento comunista clandestino polaco y actualmente es miembro del Comité Central del Partido Unido de los Trabajadores de Polonia. Como filósofo, se especializa en epistemología, y sus principales publicaciones en este plano son *Concepto y palabra, Problemas de la teoría marxista de la verdad, Introducción a la semántica, Lenguaje y conocimiento.* También estudió la metodología de las ciencias sociales en relación con la teoría marxista y publicó *Introducción a la teoría del marxismo, El surgimiento y el desarrollo de la filosofía marxista, La naturaleza objetiva de las leyes de la historia* y *Una filosofía del hombre.*

No implica ninguna novedad afirmar que el problema medular del socialismo —de *cualquier* socialismo, y del socialismo de Marx en particular— es el problema del hombre, con su premisa esencialísima que se refiere a la creación de condiciones para su felicidad y pleno desarrollo. Porque *cualquier* socialismo, ya sea antiguo o moderno, utópico o científico, implanta sus raíces en la rebelión contra los males sociales, la pobreza y la explotación, la esclavitud y la opresión, y todas las otras fuentes de dolor humano. *Cualquier* socialismo, aun cuando sea incapaz de definir *qué es la felicidad humana,* siempre está dispuesto a expresar cuáles son los obstáculos que se oponen a ella, y a incluir en su programa formas y medios para eliminar las causas de los padecimientos del hombre.

El socialismo de Marx —cuya formulación ideológica se

encuentra en el marxismo— no es una excepción a la regla. El marxismo, producto de una era de grandes conmociones sociales, emanó de una autorreflexión más intensiva acerca de la relación entre el individuo y la sociedad. Cuando el joven Marx se interesó por primera vez en el problema del individuo humano y de las diversas formas de su alienación en una sociedad de clases, su inquietud ya estaba contemplada en las grandes corrientes filosóficas de la época. El mérito de su genio consistió en que, si bien su punto de partida fue idéntico al de sus contemporáneos, supo seguir un camino distinto y avanzar más que ellos. El hecho de que Marx escogiera otro camino se debió, en el terreno de la teoría, a varias razones, todas las cuales se pueden reducir a su concepción diferente acerca del individuo. Sea como fuere, la cuna del marxismo fue una filosofía del hombre.

Los esfuerzos más importantes por resolver el problema del individuo y la sociedad se pueden ubicar entre dos enfoques extremos: la concepción heterónoma y la concepción autónoma del individuo humano.

La primera afirma la presencia de determinadas fuerzas sobrehumanas de las cuales el individuo humano es el producto o la emanación, no sólo en el sentido físico sino también, y quizá primordialmente, en el sentido de su actitud y su conducta, basadas sobre un sistema de valores estructurado desde afuera, desde un mundo sobrehumano. Éste es un enfoque típicamente religioso... y es indistinto que se remita a un Dios personal, a la Idea Absoluta, al destino, etc. Un ejemplo de este enfoque es el personalismo católico.

La concepción autónoma, en cambio, rechaza la existencia de fuerza sobrehumana alguna responsable de la creación —física y espiritual— del individuo humano y de su conducta; por consiguiente cree en el humanismo. Pero existen dos variantes opuestas de este enfoque. Una de ellas —corporizada, por ejemplo, en el existencialismo ateo de Sartre— rechaza la heteronomía y construye su autonomía humanista tomando como punto de partida al individuo concebido como una mónada espiritual (una mónada de voluntad, conciencia, emoción, etc.). En una interpretación extrema es una típica mónada de Leibniz que "carece de ventanas"; el individuo está solo, aislado, "condenado a la libertad" o "condenado a la

elección", y no recibe ayuda ni asistencia. Es cierto que se ha eliminado el concepto metafísico de heteronomía —que la mente moderna, científica, no puede aceptar sin renunciar a todos sus hábitos intelectuales— pero en el curso de este proceso se ha omitido un simple detalle: la sociedad y los lazos que surgen dentro de su estructura. Y no es extraño que la forma puramente subjetivista y asocial de este tipo de existencialismo haya tropezado con enormes dificultades, porque reclama de la mente moderna un sacrificio tan grande como el que exige su antagonista, aunque sea de distinto género. Es cierto que Sartre busca una salida, e intenta conciliar el existencialismo con el materialismo histórico... pero sin éxito. El resultado muestra que la estructura de su doctrina está lejos de ser coherente, y su "pecado original" subsiste.

El intento de resolver el problema sobre la base de las relaciones societarias y sociales representa un enfoque diametralmente opuesto, siempre dentro del marco de la concepción antiheterónoma. Un ejemplo típico de esta posición consiste en el género de marxismo vulgarizado en la forma de materialismo económico. Es cierto que en este caso nos disociamos tanto de la necesidad de buscar la ayuda de fuerzas heterónomas, sobrehumanas, como del subjetivismo voluntarista, pero en cambio, si bien rescatamos la sociedad humana, que se había perdido en la confusión existencialista, perdemos a la vez la perspectiva del individuo. Éste deja de ser un hacedor de historia, un amo de su propio albedrío, para convertirse en un *mero* producto, en un promedio estadístico, en un ejecutor de leyes históricas independientes de su voluntad. Permitid que repita: *éste no es* el marxismo auténtico, sino sólo su interpretación grosera, aunque se lo pueda comprender como una reacción psicológica, entre otras cosas, contra la mala interpretación subjetivista o religiosa del problema. Sin embargo, esta idea perduró durante muchos años, y no debemos subestimarla ahora cuando tratamos de llegar a un enfoque correcto del tema.

El marxismo —por lo menos en la interpretación que contempla el desarrollo de Marx desde la juventud hasta la madurez como un todo— adopta una actitud que es en determinado sentido diferente de todas las concepciones antes mencionadas. Al rechazar por metafísica la idea heterónoma

del hombre, el marxismo escoge la base empírica del humanismo radical: los *hombres* son los artífices de su historia y ésta no nos presenta nada que sea ajeno a la actividad de ellos. Todo lo demás es especulación. Pero el marxismo rechaza tan enérgicamente la metafísica existencialista como la especulación subjetivista-voluntarista: lo que se da en la práctica no son individuos... sino individuos *sociales*; en tanto hacen historia también son producto de la misma. En su lucha contra el subjetivismo, el marxismo hereda la antigua idea de Aristóteles: el hombre es un *zoon politikon*. Pero su *punto de partida* es el *individuo* humano, que está identificado en su individualidad, no sólo como organismo viviente sino también como organismo que actúa según un plan concebido por *su* mente. Así, el marxismo también se opone vigorosamente a aquellas teorías que, en tanto rechazan la visión antihumanista, heterónoma, del individuo, se desplazan hacia el otro extremo de la visión igualmente antihumanista, asocial, de este individuo, al que sólo conceden el papel pasivo de un producto y al que en verdad olvidan en alguna idea abstracta acerca de la sociedad.

Al investigar las relaciones entre el individuo y la sociedad, nuestro punto de partida —sólo empírico— es el hombre *individual*; éste piensa y actúa y siempre coopera con otros dentro de determinado marco social, pero es un individuo *con identidad propia*. Cuando Marx insiste en que "los hombres crean historia", se opone tanto a aquellos que afirman que las creadoras de la historia son algunas fuerzas sobrehumanas de las cuales el hombre no es más que un instrumento, como a aquellos que postulan que los creadores de la historia son algunos grupos sociales abstractos, y no los individuos humanos reales. Pero cuando enfocamos al individuo como punto de partida para nuestro análisis no debemos olvidar que su autonomía es sólo *relativa*. No se trata de una misteriosa mónada de voluntad y conciencia, aislada y privada de contacto con otras similares; se trata en cambio de un individuo *social*, porque, incapaz de vivir sin la sociedad es plasmado —desde el instante de su nacimiento— *por la sociedad* y es el producto de ésta, tanto física como espiritualmente. En una oportunidad, Marx expresó gráficamente esta idea cuando, al criticar la estrechez del concepto de individuo *genérico* postulado por Feuerbach, propuso su propia definición del individuo como *la*

totalidad de las relaciones sociales. Éste fue uno de los grandes descubrimientos de Marx, y ya contenía el núcleo de su filosofía del hombre. Pero más tarde derivó en un apartamiento formal de todo interés directo en la filosofía del hombre, interés éste que había sido tan característico del joven Marx.

Porque si el individuo es siempre *social* —o sea, si es un producto de la sociedad que él crea— entonces está en cierto sentido dialécticamente integrado en la sociedad; y si el problema de su felicidad y su desarrollo se ha de interpretar como la liberación respecto de la infelicidad y de las barreras que se oponen a su desarrollo, entonces el problema del individuo, y el de su felicidad y pleno desarrollo, se nos presenta como un problema *social.* Lo que tendrá una importancia decisiva no será el autoperfeccionamiento moral, la voluntad del héroe como creador arbitrario de la historia, ni las oraciones dirigidas a alguna fuerza sobrenatural, sino la capacidad para poner en marcha aquellas fuerzas *sociales* que son las únicas capaces de eliminar los obstáculos *sociales* que coartan la felicidad individual. En consecuencia, si bien empezamos por el *individuo,* no sólo tenemos conciencia de sus aspectos *sociales,* sino que también percibimos la forma *social* de materializar los fines *individuales.* Aquí la filosofía del hombre se identifica con el materialismo histórico como *teoría* del desarrollo social y como base para la actividad *práctica* de los hombres.

Por lo tanto, el énfasis, particularmente en lo que se refiere a la acción, se desplaza hacia la sociedad y hacia la existencia material que plasma su desarrollo. Marx, junto con los jóvenes hegelianos, *comenzó* por los problemas del individuo. Para los jóvenes hegelianos éste continuó siendo el punto capital: pensaban que el aspecto subjetivo de la vida individual podía resolver el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Marx también permaneció fiel a su problema originario —las condiciones para la felicidad y el pleno desarrollo del individuo— pero trasladó su solución al plano social. Aparecen nuevas categorías —clase social y lucha de clases, formación social y factores de su desarrollo, capitalismo y socialismo, burguesía y proletariado— que asumen el papel de fuerzas modeladoras de la sociedad. Pero los problemas del individuo y la filosofía del hombre están *implícitos* en esta nueva concepción. Lo que es más, sin ellos el socialismo mar-

xista pierde su sentido supremo, porque pierde su significado humanista. Y esto explica por qué todos los ensayos por disociar la teoría homogénea de Marx en ideas "juveniles" y "maduras", las cuales serían presuntamente no sólo diferentes entre sí sino también opuestas, fallan por la base. Esto se aplica tanto cuando se acepta como único "marxismo auténtico" al que se asienta sobre las opiniones juveniles de Marx, como cuando se rechazan despreocupadamente estas opiniones atribuyéndolas a una supervivencia del idealismo o a una aproximación incoherente de un hombre joven hacia una idea que más tarde habría de descifrar en su madurez. Sólo se puede comprender el pensamiento del joven Marx desde el ángulo de su forma madura, porque, según su propia expresión gráfica, la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono; pero es imposible comprender la forma madura del socialismo científico si no se la concibe como la corporización de los ideales que Marx reverenció desde su juventud, y si su análisis científico no está iluminado por el humanismo socialista.

El cambio de Marx es obvio, no sólo en la elección de términos sino también en el enfoque, tanto teórico como práctico, del problema. Las numerosas alienaciones y los métodos para superarlas, problema éste que preocupó al joven Marx, asumen la forma de lucha contra la dominación capitalista, una lucha que eliminará a la sociedad de clases y, junto con ésta, la explotación, el Estado, la religión, el prejuicio, o sea, las formas básicas de alienación. Y este cambio de enfoque también implica el desplazamiento del énfasis, particularmente en la lucha práctica para lograr la materialización de los fines deseados. Para asegurar la felicidad individual se subleva a las masas. La lucha de éstas no es sino un medio para lograr un fin, pero en tanto continúa es el centro de la atención. Esto es perfectamente normal, porque sólo así se puede alcanzar la meta. También en la propaganda, la lucha contra el capitalismo asume cada vez más importancia: el objetivo final se sobreentiende, pero lo que en verdad absorbe las energías es la lucha práctica, hacia la cual están orientados todos los esfuerzos.

En la última etapa del marxismo hubo dos motivos para que se subestimara el problema del individuo. El primero es

de carácter objetivo y derivó de la concentración de fuerzas —escasas como eran en comparación con el poder del enemigo— en la tarea a la que en ese momento se otorgaba primordial importancia: la lucha de las masas. El segundo es de carácter subjetivo y derivó, particularmente durante el proceso de rápido desarrollo del movimiento y ante la perspectiva de una lucha prolongada, de la tendencia de muchos integrantes del movimiento a olvidar la diferencia entre el verdadero objetivo de la lucha y los métodos y medios que conducían a este fin. Numerosos factores alentaron este proceso, que condujo inevitablemente a una degradación de la doctrina: la insuficiente educación teórica de los dirigentes, hecho hasta cierto punto normal como consecuencia del rápido desarrollo numérico del movimiento; la presión de las actividades inmediatas, que inducían a postergar los asuntos que no tenían una relación estrecha con las necesidades prácticas del movimiento; la circunstancia de que el enemigo, aprovechando estas dificultades, convirtió el problema del individuo en un arma ideológica en su lucha contra el marxismo; las deformaciones sectarias y dogmáticas en la ideología, etc. El resultado fue una situación en la cual muchos honestos y leales revolucionarios de la clase trabajadora olvidaron las bases humanistas del socialismo marxista y, más aún, empezaron a considerarlas como algo ajeno a la lucha revolucionaria. Ello es tanto más insólito cuanto que sus palabras contradecían violentamente no sólo las raíces de sus propias actividades y de su devoción, sino también lo que estaban haciendo en la práctica.

Tres factores, por lo menos, explican que los marxistas hayan vuelto actualmente a los problemas de la filosofía del hombre.

En primer término, tenemos las necesidades objetivas del movimiento que —después de haber tomado el poder en varios países— debe encarar no sólo la lucha contra el sistema antiguo, sino, primordialmente, la creación de nuevas formas de vida. El problema del individuo se hará sentir tarde o temprano, aunque se lo haya olvidado durante algún tiempo. Cualquiera sea la designación que le apliquemos, y cualquiera sea la forma con que se nos presente, la "filosofía del hombre" se abrirá paso, porque, lograda la estabilización, cuando el enemigo haya sido vencido y la vida continúe, el problema

capital —cómo hacer feliz a la gente— asumirá cada vez más importancia. La victoria significa nuevas complicaciones y dificultades, en parte porque ahora resultan visibles los errores cometidos por los constructores de la nueva vida. Es necesario corregir estos errores, pero también es necesario analizar sus causas y efectos, y esto, así como la creación de nuevas formas de vida individual, alienta la reflexión acerca de la filosofía del hombre.

En segundo término, estas razones objetivas desembocan en mayores exigencias en el plano de la teoría en sí. Aunque, en cierto sentido, el pensamiento teórico refleja la realidad objetiva, también tiene una medida de autonomía. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la tendencia a llegar a un sistema filosófico completo. La ausencia de determinados elementos en la imagen de la realidad asume características de un vacío importante, particularmente por la creciente importancia que tienen algunos estímulos en el campo de la práctica. No es por casualidad que los teóricos marxistas modernos interpretan las insuficiencias y deficiencias en el terreno de la teoría de los valores, de la filosofía del hombre, de la ética, etc., como una falla grave de un sistema teórico. Pero el cambio en la situación objetiva y en las necesidades prácticas es el que explica por qué hace más o menos veinte años estos mismos vacíos no despertaban dudas parecidas y no alentaban una actividad teórica de este tipo, en tanto que hoy constituyen serios incentivos para la misma.

En tercer término, el mayor interés por la filosofía del hombre se ha de ubicar en el contexto de las nuevas formas y de los nuevos significados que asumen las luchas ideológicas. Hoy los marxistas se preocupan cada vez más por la filosofía del hombre no sólo como consecuencia de la presión que ejercen las necesidades prácticas, y no sólo porque desean llenar vacíos del sistema, sino también porque están interesados en la lucha ideológica. Porque recientemente —en este período de grandes conmociones que tienen su consiguiente reflejo sobre las relaciones entre la sociedad y el individuo— la filosofía del hombre se ha convertido no sólo en el tema sino también en un instrumento de esta lucha.

La coexistencia política, impuesta en la práctica por las

técnicas modernas de destrucción bélica, constituye la única alternativa razonable para la destrucción global. Pero en tanto que el desarrollo técnico puede inducir a los hombres a renunciar al uso de la fuerza en las relaciones internacionales, no puede obligarlos —y no los obliga— a abandonar sus sistemas de valores y los conceptos e ideas de vida social asentados sobre estos sistemas. Mientras estas diferencias subsistan, serán inevitables los conflictos y los intentos de conquistar la victoria para los propios ideales. Si ya no es posible resolver los conflictos recurriendo a las fuerzas armadas, sólo se mantiene en pie la posibilidad de *convencer* a los adversarios y a los indecisos por la vía de los argumentos justos. Cuando decimos "lucha ideológica" nos estamos refiriendo a una argumentación contra el sistema de valores opuesto al nuestro; en este proceso debemos presentar nuestro propio sistema de valores y nuestras propias ideas. Es inevitable que en condiciones de coexistencia pacífica aumente la importancia de este método de lucha. Decidir si esto también conduce a un acercamiento ideológico implica un problema diferente; se trata de un tema importante digno de un examen especial.

En condiciones de coexistencia, los problemas de la filosofía del hombre asumen particular trascendencia, no sólo en la teoría sino también en la práctica. Porque se refieren primordialmente a cuestiones tales como la libertad del individuo humano, la idea de su felicidad y las garantías para la misma, su relación con la sociedad, y el problema consiguiente de la responsabilidad moral, etc. Éstos son temas que en los países capitalistas forman la barrera más sólida entre el "hombre de la calle" y el socialismo. Indudablemente esto es obra de la máquina propagandística del "mundo libre", pero también deriva en gran parte de los errores de los socialistas y de la forma equivocada en que éstos interpretaron la situación. Dichos errores están vinculados con su incapacidad para desplazarse de la imagen del capitalismo del siglo XIX a las condiciones actuales. El capitalismo perdura como sistema, pero sus formas han experimentado cambios profundos, y en consecuencia las ideas de quienes viven bajo su régimen se han modificado. Ésta no es sino una consecuencia lógica de las rápidas transformaciones tecnológicas y económicas de las últimas décadas y de la presión ejercida por el mundo socialista,

que obliga al capitalismo a contrarrestar la influencia revolucionaria del socialismo recurriendo a medidas adecuadas. Lamentablemente, los marxistas prestan poca, o ninguna atención, a esta circunstancia, en sus análisis teóricos; por el contrario, como los partidarios del capitalismo argumentan que por obra de dichos cambios éste ha cesado de existir, se replica a menudo afirmando que nada cambió en el capitalismo, y se repiten al pie de la letra formulaciones de Marx que se remontan a un siglo atrás. Esto es tan falso como afirmar que el capitalismo ya no existe sólo porque ha cambiado. El capitalismo continúa existiendo, y a menudo es más cruel y explotador que antes. Pero es un capitalismo diferente, cuyas formas de actuar y de funcionar son también diferentes. Éste es precisamente el motivo por el cual la nacionalización o la economía planificada ya no son espantajos antisocialistas para el "hombre de la calle" de los países capitalistas, y por el cual este argumento se emplea ahora con menos frecuencia en la propaganda anticomunista oficial; incluso se admite que la economía socialista es capaz de producir resultados valiosos. En cambio, la propaganda anticomunista recurre cada vez con más rigor al problema del individuo humano, de su libertad y su desarrollo, etc. Y se debe admitir que en ciertos casos éste es un espantajo más eficaz.

Lo que es inevitable en este plano es no sólo la lucha —que ya se está librando— sino también una ofensiva marxista, que ha de emprenderse ante la gran amenaza de la derrota en la contienda ideológica.

El éxito en la lucha por las mentes y los corazones de los hombres, en condiciones de coexistencia, particularmente en lo que se conoce con la designación de "tercer mundo", dependerá principalmente de los resultados de la competencia económica. Pero no sólo de éstos. Los hombres otorgan una importancia no menor a los problemas de la libertad, especialmente en el caso de las jóvenes naciones de Asia y África; esto se aplica tanto a la libertad nacional como a la libertad del individuo, con todas las connotaciones de la filosofía del hombre. Naturalmente, los hechos serán los primeros en influir sobre las opciones y las actitudes humanas. Pero no serán los únicos que influirán. También será importante la forma en que se presenten estos hechos y mucho dependerá de la aptitud de una

teoría para sustentar y desarrollar la práctica. Los hechos no nacen sólo en forma espontánea; también se los plasma y alienta conscientemente.

He aquí un aspecto nuevo y diferente de la filosofía del hombre: como elemento de la lucha ideológica y como factor que influye sobre la formación de las relaciones prácticas entre el individuo y la sociedad.

II

EL MARXISMO Y LOS PROBLEMAS EXISTENCIALES DEL HOMBRE

por *Milan Prucha*

Milan Prucha, del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Praga, ha enseñado en la Universidad del Estado, en Moscú, y ha estudiado en Francia. Publicó varios ensayos acerca de su especialidad, el análisis crítico de la fenomenología y el existencialismo, entre los que se encuentran "Problemas filosóficos de la existencia del hombre" y "*Cogito* y *Prima Philosophia* en el marxismo". Nació en Pilsen, Checoslovaquia, en 1931.

El existencialismo, el marxismo y la filosofía cristiana disienten entre sí acerca del concepto de alienación. ¿El hombre ha sido arrojado a un mundo absurdo en el cual el hecho de la mortalidad condena todas sus aspiraciones? ¿El hombre es un producto irrepetible de los procesos históricos, que se rebela contra la explotación y contra la maquinaria alienada de la organización social? ¿Los problemas de la vida y la muerte son independientes de la organización social, o son problemas exclusivamente históricos que hallarán su solución final en la armonía entre el individuo y la sociedad?

Si bien los existencialistas y los cristianos se enfrentan radicalmente los unos con los otros, coinciden en su interpretación de Marx. Hegel concibió la alienación de la siguiente manera: el sujeto encuentra primero el mundo exterior, ajeno a él, pero más tarde se reconoce en este objeto, convenciéndose así de la identidad de conciencia y ser. Se dice que Marx entiende la alienación (o sea, el hecho de que las obras del hombre se convierten para él en fuerzas ciegas y hostiles), como una manifestación de relaciones capitalistas

transitorias, y que por lo tanto no la deduce de la existencia del mundo objetivo. Gracias a esta interpretación, a los críticos de Marx les resulta fácil contestar que cualquier relación social o humana siempre terminará en externalización: que la tecnología (los medios con los cuales el hombre forma su mundo) o la administración estatal (aunque sea socialista) se alienan; que el amor o cualquier relación humana deriva en la separación, o en la realización del hombre fuera de sí. Esta crítica se extiende a un problema más vasto: el marxismo encierra al hombre dentro de la historia, de modo que es incapaz de enfrentar al hombre con el mundo exterior y por consiguiente sólo puede encarar problemas históricos, no existenciales.

Esta descripción de la diferencia entre los conceptos de alienación formulados por Marx y por Hegel implica un exceso de simplificación. Marx criticó a Hegel con el argumento de que éste no podía comprender la especificidad de la alienación de las relaciones sociales en la sociedad capitalista. Pero también lo criticó en el plano filosófico más general:

> Cuando Hegel concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como entidades alienadas respecto del ser humano, sólo los concibe en su forma intelectual. Son entidades del pensamiento y por lo tanto son sencillamente una alienación del pensamiento filosófico *puro* (o sea, abstracto)... La alienación es... la oposición dentro del pensamiento mismo... (*Manuscritos económicos y filosóficos*).

Un examen crítico de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx demuestra que tanto para él como para Hegel el trabajo, en su forma más general, presupone *siempre* la alienación y la superación de la alienación. Pero este análisis general del trabajo no es idéntico al concepto de trabajo alienado que Marx formuló más tarde en su estudio crítico de la sociedad capitalista [1]. En *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-1858) y en *El capital*, se refiere a relaciones *reificadas (verdinglicht)* y a reificación *(Verdinglichung)*. Utiliza estos conceptos para expresar el carácter ajeno y la alienación de las relaciones de producción capitalistas:

[1] Cf. T. J. Ojzerman, *Formirovanije Filosofii Marksizma* (Moscú, 1962), pág. 260.

> El carácter social de la actividad... se presenta aquí como un objeto ajeno en relación con los individuos... su relación mutua se presenta a los mismos individuos como algo ajeno y autónomo, como un objeto. (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* [Berlín, 1953], pág. 75.)

Así, Marx no redujo la concepción compleja de Hegel a un análisis de la posición del hombre en la historia ni a un análisis de las relaciones económicas entre los hombres. Hegel limitó la alienación al reino del pensamiento y redujo el drama humano a un drama espiritual, pero Marx tenía una concepción total del hombre que incluía sus relaciones con el mundo exterior. Para comparar el punto de vista de Marx con los del existencialismo y el cristianismo no basta con analizar la terminología; es necesaria una honda comprensión del concepto de alienación en términos de materialismo y ateísmo filosóficos.

En la concepción de Heidegger el mundo está desprovisto de sus cualidades y sentidos independientes y sólo posee aquéllos que adquiere a través de su contacto con la subjetividad humana. En *Sein und Zeit* no hay ideas capaces de expresar la resistencia que la materia ofrece al hombre. La desconcertante fórmula que proclama al hombre como un ser arrojado a un mundo ajeno a él, y que invita a meditar acerca de este aspecto trágico de la vida humana, termina en una desilusión. La agudización extrema de la contradicción entre el ser y la conciencia que figura en la filosofía de Sartre deriva en la desaparición de las contradicciones entre el hombre y el mundo, porque su alienación recíproca se hace tan absoluta que las elecciones subjetivas están escindidas de las condiciones materiales dentro de las cuales resultan posibles. La filosofía existencial, que aspiraba a expresar la tragedia de la situación del hombre, se convierte en un optimismo superficial a través de su idealismo.

El hombre no representa la finalidad universal del mundo tal como lo supone la ilusión religiosa. El hombre apareció en un lugar determinado del universo, en determinadas condiciones favorables, como un producto parcial de la evolución de la materia. En consecuencia, debe ratificarse a sí mismo con su actividad práctica contra el mundo como un todo; "arraiga-

do" en el mundo, debe incorporar a éste un sentido dado por las necesidades existenciales humanas. La concepción materialista del mundo, que expresa la "relación" y la "alienación" del hombre respecto del mundo, supera la unilateralidad de las filosofías existencial y cristiana y crea la base para la resolución de los problemas filosóficos de la existencia del hombre.

No existe ni la alienación absoluta, que impide la comunicación entre el hombre y el mundo, ni la armonía total, que presupone la posibilidad de identificar al hombre con el mundo. El mundo no puede ser un objeto puro para el hombre, ni puede ser tampoco una pura vivencia.

El mundo no es un objeto puro porque el hombre ya debe estar en el mundo, debe vivir en la realidad, para convertirlo en su objeto. Sin embargo, la realidad no puede ser una simple vivencia, porque el hombre sólo puede vivir en el mundo convirtiéndolo en el objeto de su conocimiento y de su actividad transformadora. Según nuestra opinión, aquí reside el valor de la crítica de Marx a todas las filosofías materialistas anteriores: éstas no comprendían que "las cosas, la realidad, el mundo sensible, se conciben sólo como objetos de contemplación pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de modo subjetivo" (*Tesis sobre Feuerbach*, Tesis I).

Después de Marx, la filosofía ya no puede preguntarse simplemente si el mundo se presenta ante el hombre o contra el hombre bajo la forma de objeto. La perspectiva de los problemas de la existencia humana cambió fundamentalmente, y la indagación debe referirse a cómo vive el hombre en el mundo. El materialismo mecánico concibió al hombre como una cosa entre cosas, como una máquina, pero no fue capaz de erigir un dique espiritual contra el idealismo. Como filosofía para la cual la realidad existe sólo bajo la forma de objeto, situó inconscientemente el yo filosofante delante de la realidad desde la cual el yo la observaba y juzgaba. Así transformó al yo real en un yo despersonalizado e irreal, en autoconciencia pura. La realidad degeneró en una materia muerta incompatible con cualquier especie de subjetividad. Marx superó este concepto del hombre al trascender su naturalismo y al aplicar criterios socio-históricos. Pero también cambió toda la perspectiva de la filosofía. Ésta dejó de ser una filosofía del ser

previo a la realidad, una filosofía de la contemplación, y se convirtió en una filosofía que conducía hacia el esclarecimiento intelectual de la posición del yo en la realidad conocida y del acto por el cual el yo transforma a la realidad en su objeto. Los conceptos de yo y realidad ya no son abstracciones, como en Hegel; ambos conceptos se relacionan tanto con un ser material, natural, como con la naturaleza. Éste es el motivo por el cual Marx destaca que si el hombre físico auténtico proyecta su ser y sus poderes objetivos como objetos ajenos, "el sujeto no es la *proyección*; es la subjetividad de los poderes *objetivos*" (*Manuscritos económicos y filosóficos*). El hombre es un sujeto en cuanto existe en sus fuerzas naturales y como sus fuerzas naturales, y el único objeto posible de sus manifestaciones vitales son los objetos sensibles reales. El ser que no tiene objeto fuera de sí no es objetivo. El ser que no tiene su propia naturalidad fuera de sí no es natural porque no es parte de la esencia de la naturaleza. El ser objetivo tiene objetos fuera de sí mismo y es un objeto; se comporta objetivamente y su ser es en consecuencia un ser objetivo. El ser natural es un ser finito, condicionado, limitado y sufriente porque los objetos en los cuales se confirma a sí mismo son independientes de él. El hambre, por ejemplo, es una necesidad corporal objetiva, una necesidad de un objeto externo. "El hombre como ser consciente objetivo es un ser *sufriente*, un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza del hombre que se esfuerza por alcanzar su objeto" (*Manuscritos económicos y filosóficos*).

El análisis del hombre como ser material, objetivo, sufriente y apasionado, que realizó Marx, se yergue como una prueba irrefutable de la superficialidad de aquellos críticos que lo acusan de reducir todos los problemas humanos a los que derivan de la condición del hombre en la sociedad capitalista.

Los méritos de la concepción filosófica del hombre como ser objetivo están vinculados en la controversia entre marxismo y existencialismo. Heidegger, por ejemplo, fue incapaz de encarar el problema de la existencia en términos de la corporalidad del ser existente; este último es para él, como lo fue para Hegel, una subjetividad pura que se desplaza por un mundo de pensamiento puro. Sartre formula este problema sólo como una paradoja: Soy mi cuerpo porque la conciencia de sí sólo

es posible como conciencia de una determinada facticidad; al mismo tiempo no soy mi cuerpo porque el cuerpo es excedido por lo que soy. No obstante, en su concepción de la libertad incondicionada e inmotivada, se retrae incluso de estas posiciones polémicas. Entonces el hombre asume la forma de "yo" puro, de pensamiento, de conciencia de sí. Está completamente excluido de la realidad, nada lo condiciona ni lo determina. La incapacidad de concebir al hombre como ser objetivo y de ubicarlo en el mundo real desemboca en una concepción de la existencia asentada sobre la alienación recíproca del yo y el mundo. De aquí la vaciedad del "yo" que es la negación abstracta del mundo y de toda su riqueza. De aquí la caracterización de la esencia del hombre como "ser para la muerte", como foco de sentimientos de ansiedad, disgusto, hastío.

Es indudable que se le ha de reconocer al existencialismo el mérito que le corresponde por haber reabierto el problema de la muerte en su profundo sentido filosófico, problema éste que se plantea con brutal violencia en toda filosofía atea. Los existencialistas han demostrado con argumentos convincentes que la muerte implica que el azar y el absurdo son ingredientes inseparables de la existencia humana. ¿Esto significa, sin embargo, que la mortalidad es el factor único o determinante de la existencia del hombre? ¿La muerte despoja de valor a todas las aspiraciones humanas, todos los deseos, relaciones y sentimientos humanos? El "yo" vacío del concepto subjetivista del hombre no puede tener en verdad más problemas que el de su simple existencia. Pero si se concibe al hombre como ser objetivo, deja de moverse sólo en la esfera abstracta del sí y el no, y se convierte en un ser completamente interesado en el mundo. El preservar la existencia no constituye su único interés. Como ser objetivo es universalmente apasionado y apetece el mundo; experimenta hambre, impulsos sexuales y toda la vasta gama de pasiones y sensaciones específicamente humanas, y no sólo angustia. Así la finitud del ser objetivo no se reduce a su mortalidad. Necesariamente debe realizarse fuera de sí misma en el mundo objetivo. Esta finitud es exactamente lo contrario de la indiferencia hacia la cual, según Heidegger, debe conducir la comprensión del hombre como mortal. El hombre es mucho más libre de lo que supone el existencialismo. Gracias a su interés por el mundo y por el destino de otras

personas crea sus riquezas humanas y la jerarquía de intereses y valores que despojan a la muerte de su carácter de árbitro absoluto. Las pasiones "positivas" confirman la estructura de la existencia humana y son tan "auténticas" como la angustia, el hastío o el disgusto. Así, la estructura natural del hombre como ser finito es la apertura total del mundo, el interés en el mundo y no la negatividad abstracta, la muerte.

Es posible esbozar un panorama más complejo de los problemas de la existencia del hombre sobre la base de la filosofía de Marx; y la crítica de algunas interpretaciones excesivamente simples de Marx revela el verdadero significado de la determinación social del hombre.

El común denominador de las diversas concepciones filosóficas a las que se opone el marxismo es el criterio tradicional de que el individuo precede a la sociedad, criterio este que se expresa en ideas tales como la del "contrato social". La opinión tradicional intenta derivar la estructura social de las cualidades del individuo. Se entiende la esencia humana como una abstracción común a cada individuo único, de modo que los métodos para estudiarla consisten en la búsqueda de características comunes a todos los individuos. La lógica de este criterio desemboca en un tipo de conclusión que se puede ilustrar como sigue: como ni Mozart ni Aristóteles se dedicaban a la producción de herramientas, esta actividad no pertenece a la esencia humana, pero sí pertenece a ella el lóbulo blando de la oreja que se encuentra sólo en el hombre, y no en otros animales [2]. Así concebida, la historia es sólo un espectáculo subsidiario, externo y accidental, que se manifiesta en una esencia humana inmutable concedida por Dios o por la naturaleza (que entonces se ha de identificar con la naturaleza humana).

La interpretación "naturalista" del hombre recurre deliberadamente al método de una reducción empobrecida: no puede hallar dentro de la esfera de las cualidades "naturales" un equivalente de los resultados de la múltiple actividad humana, y por consiguiente explica toda esta riqueza atribuyéndola a unos pocos instintos. No logra comprender la libertad de la

[2] Cf. E. V. Iljenkov, *Dialektika abstraktnovo i Konkretnovo v "Kapitale" Marksa* (Moscú, 1960), pág. 29.

existencia humana y por lo tanto opone a ésta un determinismo fisiológico o de otro tipo primitivo.

Marx entiende la esencia del hombre como el resultado de la actividad humana específica, de acuerdo con su concepción del materialismo práctico. El hombre como ser natural crea realidad social. Esta es una realidad nueva cuando se la compara con la realidad natural, y en ella la esencia de cada individuo alcanza su contenido sólo en relación con otros individuos, en relación con la entidad social. En la *Sexta Tesis sobre Feuerbach*, Marx escribió: "la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo. En su realidad es la totalidad de las relaciones sociales". La "sociabilidad" como determinante de la esencia del hombre no se puede explicar como una característica del individuo abstracto, sino como una referencia a la realidad social. En la dinámica de la realidad social, que es más variada que la actividad de cada individuo aislado, se forman y materializan históricamente los elementos de una respuesta a la pregunta: "¿qué es el hombre?"

Así es posible encarar más concretamente el estudio de la esencia humana y seguir el proceso histórico-práctico de su formación. Las preguntas pertinentes conciernen a la medida en que el hombre ha cultivado la variedad de sus relaciones sociales, a la medida en que se ha independizado de la naturaleza y ha desarrollado su esencia social, a la medida en que su existencia individual se ha hecho social. Al mismo tiempo, la existencia del hombre contiene determinaciones naturales irreductibles que en el curso de la historia es posible modificar de varias maneras, pero no abolir. La naturaleza humana —que Marx describe con estas palabras: "... mi propia naturaleza, que es una unidad de necesidades e impulsos..." (*Grundrisse*)— no es idéntica a la esencia humana. Este es un concepto necesario en la comprensión marxista del hombre, que Marx emplea tanto en sus obras de juventud como en *Grundrisse* y *El capital*. Le permite juzgar la forma de existencia social para determinar si la naturaleza humana se ratifica y desarrolla, o si está mutilada.

También es necesario examinar la relación entre la existencia individual y la esencia social del hombre para determinar: a) si la existencia individual se presenta como una

afirmación de la esencia social o como su negación; y b) si la esencia social se manifiesta a los individuos como su propio poder o como una fuerza incontrolable que los subyuga y abruma.

Como el marxismo distingue la existencia del hombre de su esencia social, difiere radicalmente del existencialismo. Según Sartre, el individuo humano no tiene esencia: sólo tendrá una esencia después de muerto. Heidegger finge reverenciar la esencia del hombre: "La esencia del ser está en su existencia" (*Sein und Zeit*). Pero para él, lo mismo que para otros existencialistas, es idéntica a la existencia humana, a la que se concibe en forma totalmente acrítica en su inmediación desnuda, fuera de la historia y de otros determinantes exteriores. Esta concepción de la existencia es, en el plano intelectual, una prolongación de la protesta de Kierkegaard contra la superación puramente especulativa de los sufrimientos del individuo en el sistema hegeliano de abstracciones filosóficas. Los existencialistas tratan de proclamar apasionadamente que no se puede reducir la existencia humana a una idea, pero pierden totalmente la perspectiva en lo que concierne a la concepción marxista de la relación entre existencia y esencia humanas. En la filosofía marxista la esencia humana no es simplemente un "ideal", una "norma", un producto del intelecto, sino un producto de la historia. El marxismo no reduce la existencia del hombre a su esencia social, pero evita aceptar acríticamente la existencia dada. A diferencia de Hegel, quien destaca la esencia, y del existencialismo, que destaca la existencia, el marxismo no *identifica* existencia con esencia. Recurriendo a una confrontación crítica, concreta e histórica de la existencia del hombre con su esencia social, se ratifica como una filosofía de un humanismo activo.

Si enfocamos al comunismo como el movimiento que se gesta en la historia para responder al problema de la relación entre existencia y esencia, nos atenemos a las opiniones que Marx ya formulara en los *Manuscritos económicos y filosóficos*. El comunismo es "la verdadera solución al conflicto entre existencia y esencia", "la verdadera apropiación de la esencia humana por y para el hombre", "el movimiento total de la historia en su auténtico acto creador", "el comunismo es un humanismo, un humanismo completo" (*Manuscritos*

económicos y filosóficos). No se trata de oponer estas ideas a los estudios posteriores de Marx, sino de evitar la distorsión de la médula humanista del concepto que Marx tenía del comunismo, distorsión ésta que puede derivar de la concentración en dichos escritos posteriores.

La dinámica de la historia no se puede deducir de la existencia individual. El concepto de hombre total expresa mucho más que las estructuras existenciales más generales. Es un concepto que no se puede determinar especulativamente porque formula una perspectiva históricamente progresista del desarrollo del hombre.

La existencia humana no está excluida de la historia, y no contiene una dinámica no deducible de la historia. Así, el problema de las formas y modos de existencia individual resulta un problema histórico. Marx refutó el sofisma de los filósofos y economistas burgueses que presentaban las relaciones sociales capitalistas como la expresión de los rasgos naturales de los individuos. Tratar de deducir la idea de hombre total de las estructuras existenciales generales equivaldría a cometer el mismo error:

> Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales son colocadas bajo su propio control como sus propias interrelaciones comunitarias, son producto, no de la naturaleza, sino de la historia. El nivel y la universalidad del desarrollo de la riqueza, que hace posible *esta* individualidad, depende a su vez de la producción sobre la base del valor de cambio... (*Grundrisse*, pág. 79).

Esto no implica que el concepto de hombre total sea totalmente ajeno al problema existencial. Constituye una solución histórica concreta a pesar de que no elimina estos problemas. La estructura existencial del hombre como ser objetivo y como ser cuya esencia no es inherente al individuo abstracto sino que es de naturaleza social, siempre determinó los rasgos más generales de la forma de autorratificación del hombre: siempre fue y siempre será posible sólo como una ratificación de sus poderes esenciales, como una relación activa y apasionada de este ser finito con el mundo, como la conquista y desarrollo de las posibilidades y valores que la sociedad concede al individuo. Durante un largo período esta autorratificación del

hombre se produce en una forma alienada. El ser activo del individuo sufre, porque lo explotan con un trabajo agobiante y anulador; su ser social se aliena y se transforma así en un poder incontrolable que se opone a él y lo reduce a la esclavitud. El concepto de hombre total expresa una perspectiva capaz de superar esta alienación. Cuando se elimina la explotación, se somete todo el proceso social al control de individuos asociados, se supera la división del trabajo, se libera al hombre de la presión de necesidades naturales insatisfechas, se desarrolla el conocimiento científico, se convierte el arte en una forma viviente, se crea un nuevo tipo de relación social, etc., el individuo puede conquistar nuevas posibilidades de liberarse de su autoaislamiento egocéntrico y de participar en el ser de toda la humanidad.

Si bajo un régimen de relaciones alienadas la esencia del hombre como ser social sólo era un medio para su existencia, ahora la existencia del hombre *es* en su ser universal, consciente y activo, una esencia social humana.

III

EL HOMBRE Y LA FILOSOFÍA

por *Karel Kosík*

Karel Kosík, presidente del Departamento de Materialismo Dialéctico en el Instituto de Filosofía de Praga, aportó a la literatura del marxismo sus libros *La democracia radical checa* y *Dialéctica de lo concreto.* Este último libro está siendo traducido al italiano, castellano y polaco. Karel Kosík se educó en las universidades de Praga, Leningrado y Moscú. Nació en Praga en 1926.

Como existen muchas áreas de especialización que se interesan en el hombre, desde aquellas asentadas sobre el conocimiento que el sentido común tiene de la naturaleza humana hasta las artes y las ciencias, a primera vista no se sabe con certeza si el hombre continúa necesitando de la filosofía para conocerse a sí mismo. Aparentemente, la filosofía sólo podría alcanzar un verdadero nivel científico si *excluyera al hombre* de sus mismos cimientos como disciplina, o sea, recurriendo a la crítica del antropologismo. Por una parte la filosofía llega al problema del hombre demasiado tarde, y logra una síntesis o una generalización sólo sobre la base de alguna otra área de especialización, y por otra parte llega de manera superflua, porque otra disciplina más especializada podría haber desempeñado esa misión particular.

El conocimiento que el sentido común tiene de la naturaleza humana constituye la refutación práctica, prosaica, del romanticismo antropológico, porque estipula que el hombre ha sido *siempre* una configuración de intereses y actitudes envidiosas. Las lecciones de un utilitarismo mundano están implícitas en esta forma de conocimiento, gracias al cual el

hombre percibe al hombre como competidor o amigo, vecino o amo, compañero de penurias o relación casual, colega o subordinado, etc. A través del intercambio utilitario cotidiano se elabora una familiarización con el carácter humano, con sus inclinaciones y hábitos, y este conocimiento se consagra entonces como sabiduría popular o como verdades prácticas y generales, por ejemplo: los hombres son pérfidos, la naturaleza humana es voluble, *homo homini lupus*. Los consejos de Maquiavelo a los príncipes acerca de cómo debían gobernar se asentaban en parte sobre este tipo de conocimiento: "Porque de los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, veleidosos, dados al fingimiento, cobardes, codiciosos; mientras los favorezcáis os seguirán con cuerpo y alma, y os ofrecerán su sangre, sus haciendas, sus vidas y sus hijos, en tanto no necesitéis ninguna de estas cosas; pero apenas las necesitéis, se rebelarán contra vos" (*El príncipe*, Capítulo 17). Hegel creyó que este tipo de conocimiento de la naturaleza humana era útil y deseable, particularmente en condiciones políticas precarias, cuando gobierna la voluntad arbitraria de un individuo y las relaciones entre los hombres se asientan sobre intrigas; pero semejante conocimiento está totalmente desprovisto de valor filosófico, porque no puede elevarse más allá de la observación aguda de acontecimientos individuales casuales para aprehender el carácter humano en general.

En este enfoque del conocimiento de la naturaleza humana fundado sobre el sentido común, no se llega a conocer al hombre, sino que se identifican y evalúan sus diversas *funciones* dentro del marco de un sistema fijo. El foco de atención no está en el carácter (la esencia) del hombre, sino sólo en su funcionalidad. En *El príncipe*, Maquiavelo describe al hombre como si se tratara de un ente maleable, y la ciencia procede igual cuando enfoca al hombre en el sistema industrial moderno desde el ángulo de los procesos técnicos de producción, y lo describe regularmente como un componente —el "factor humano"— de este proceso.

Este criterio para analizar la naturaleza humana es incapaz de ver más allá de su propia condicionalidad y relatividad. Las personas llamadas mundanas, que realizan sus cálculos previendo la vanidad y la ingenuidad, la ambición y la corruptibilidad, la timidez y la indolencia del individuo, y que en-

tran en complicadas transacciones con el material humano sobre la base de tales cálculos, no sospechan que estas cualidades o funciones sólo existen dentro del sistema general de manipuleos y maleabilidades, sistema éste dentro del cual dichas personas también son componentes inseparables. Fuera de este sistema las cualidades del hombre experimentan una transformación, y esta presunta sabiduría mundana pierde su valor y significado.

La investigación antropológica moderna plantea como premisa fundamental la *complejidad* del hombre, reflejando así el espíritu del método científico y del número cada vez mayor de disciplinas que se consagran al estudio del hombre. El hombre es un ser complicado, y no se lo puede explicar recurriendo a alguna simple fórmula metafísica. Cada uno de sus intereses especiales se convierte en tema de estudio de una disciplina científica independiente, para poder analizarlo así con precisión. Las diversas ciencias antropológicas especializadas acumularon una pila gigantesca de material, transmitiendo informaciones inestimables acerca del hombre como ser biológico, como ser cultural, como ser social, etc. Sin embargo, no obstante el peso de estos descubrimientos científicos, el hombre como hombre nunca planteó un problema tan serio como el que plantea hoy.

Esta discrepancia proviene de una idea equivocada acerca del papel que corresponde a la antropología científica. Actualmente las diversas ciencias humanas se ocupan ya sea de uno o de otro aspecto especial del hombre. Cuando estas ciencias explican sus observaciones sistemáticamente, parten de sus propios enfoques especiales para desarrollar una concepción del hombre como un todo. El problema que enfrentan se sintetiza en la pregunta: ¿Qué es el hombre? Las respuestas que dan cubren una multitud deprimente de definiciones, porque cada una de ellas se atribuye un campo de acción más vasto en la proposición de las características fundamentales del hombre. Es cierto que el hombre es un ser viviente que produce herramientas, pero es igualmente justo decir que es un ser viviente que emplea símbolos, que conoce su propia mortalidad; que es capaz de decir "No", que es social, etc. Una definición no puede impugnar los supuestos de otra, porque *cada* aspecto particular del hombre está aislado, y *ninguna* de ellas es capaz

de proporcionar, desde su propio enfoque particular, una idea del hombre *integro*, concretamente y como totalidad.

Cuando se estudia: *¿Qué* es el hombre?, se deja sin respuesta o se desecha terminantemente el interrogante: *¿Quién* es el hombre?

Mientras se subestime la relación entre estas dos preguntas —*¿Qué* es el hombre? y *¿Quién* es el hombre?— todos los esfuerzos por obtener una síntesis de los datos acumulados por las diversas ramas especializadas de la antropología continuarán siendo estériles. Sólo sobre la base de una concepción clara y consagrada del hombre, una disciplina sintética logrará integrar los datos de las diversas ciencias parciales en un conocimiento completo del hombre. El concepto del hombre como un todo debe ser la premisa de dicha síntesis. De lo contrario la síntesis será unilateral, tengamos conciencia de ello o no, porque se la intentará sobre la base de un interés científico especializado, y en consecuencia se biologizará, fisicalizará, sociologizará, economizará o irracionalizará al hombre, o se lo someterá a algún proceso parecido.

Si el hombre, que está dividido en razas y naciones, que crea culturas disímiles, que gobierna con su comprensión y sin embargo es gobernado por lo desconocido, es como tal el tema de estudio de la ciencia, ¿por qué entonces se habrían de subestimar preocupaciones humanas muy definidas tales como la felicidad, la responsabilidad de los individuos, la relación entre lo individual y lo colectivo, el sentido de la vida y otras similares? La "filosofía del hombre" nació con la comprobación de que el marxismo había descuidado precisamente estos problemas que, en el intervalo crítico, habían sido reivindicados por el existencialismo. En este sentido, la "filosofía del hombre" está históricamente condicionada, y parece ser una protesta contra la deshumanización, un intento de convertir nuevamente al hombre en el centro de la atención. Pero, por el contrario, esta filosofía no concibe en modo alguno al hombre como punto de partida, sino que lo enfoca más exactamente como un agregado. Ahora, como la crítica marxista-existencialista de la alienación es endeble en su misma base, la "filosofía del hombre" resulta afectada por esta misma debilidad, a pesar de que fue concebida como una respuesta a aquellas filosofías precedentes.

La "filosofía del hombre" no parte verdaderamente del problema *filosófico* de la naturaleza del hombre —si lo hiciera, arribaría a un nuevo enfoque de la realidad en general, y por consiguiente formaría una nueva concepción de ella— sino que se limita a incorporar al hombre a la grieta acrítica que percibe en la realidad. Como su actitud se basa sobre la idea del hombre como complemento, su concepción es necesariamente unilateral. La "filosofía del hombre" no logra explicar racionalmente por qué *sólo* cuestiones tales como la responsabilidad, la moral y la felicidad individuales entran en la órbita del problema de la naturaleza del hombre, en tanto que no entran en ella cuestiones tales como la verdad, el mundo, la materia, el ser, el tiempo y otras parecidas. No va al meollo del tema; las cuestiones filosóficas más fundamentales están excluidas de su área de interés, y estudia al hombre aislándolo de problemas filosóficos básicos. Así el hombre se escinde simultáneamente en interioridad y exterioridad, en subjetividad y objetividad, de lo cual resulta que la "filosofía del hombre" termina por preocuparse sólo por fragmentos o abstracciones del hombre real, tales como su interioridad, su subjetividad, su individualidad, etc.

El hombre tiene tan pocas posibilidades de desdeñar el hecho de su existencia *en el mundo* como de explicar el mundo en cuanto realidad sin incluir al hombre. El interrogante gnoseológico acerca de si el mundo puede existir independientemente del hombre, y acerca de cómo puede suceder ello, presupone en realidad la presencia del hombre en el mundo, para que pueda plantear este interrogante. El hombre está implícitamente incluido en toda concepción del mundo (realidad); el hecho de que esta yuxtaposición no siempre aparezca con claridad es una fuente de abundantes mistificaciones. Postular la existencia del hombre implica hacer una afirmación no sólo acerca del hombre, sino también acerca de la realidad exterior a él: la naturaleza, a partir de la cual el hombre se desarrolló y en la que existe, es en principio diferente de la naturaleza sin hombre. La naturaleza no sólo está tan marcada por la existencia del hombre que se humaniza a través de la historia, sino que también revela a través de la existencia del hombre su carácter dinámico y su capacidad productiva (particularmente como se la ve en la filosofía de Schelling),

una capacidad para producir (necesaria o accidentalmente), en ciertas condiciones y en etapas definidas, un "material altamente organizado, provisto de conciencia". Sin la existencia del hombre como componente de la naturaleza, la concepción de naturaleza como *natura naturans*, o sea, como productividad y actividad, es inimaginable.

La definición que emplea la ciencia natural, según la cual el hombre es un "material altamente organizado, provisto de conciencia", no carece en verdad de premisas y no tiene el carácter manifiesto de una verdad eterna. Si quienes emplean esta definición no se interesan por dichas premisas, y se limitan a colocarla dentro de un marco científico para uso de biólogos, químicos, embriólogos, especialistas en genética, etc., ello no habla en modo alguno contra la filosofía, sino más exactamente en su favor. La definición antes citada no es falsa, sino que en realidad se convierte en falsa cuando abarca aquello que está fuera de sus límites. Porque presupone una totalidad o un sistema que explica al hombre por intermedio de algo que *no* es el hombre, que es exterior a él y que no está ligado a él por su naturaleza. Aquí se presenta al hombre como un componente de la naturaleza, sujeto a las leyes del mundo natural. Pero si es *exclusivamente* un componente de esta totalidad que él no ha creado (aunque conoce sus leyes y las aprovecha para sus fines particulares), si los procesos lo penetran y las leyes de la naturaleza lo gobiernan, y si a pesar de ello estos elementos no tienen al hombre como premisa, sino que sencillamente se imponen sobre él, ¿cómo se conciliará este hecho con la *libertad humana?* En tal caso, la libertad es simplemente un reconocimiento de la necesidad. Sartre argumenta contra esta concepción:

> Debemos elegir: el hombre es ante todo él mismo o ante todo otro distinto de sí mismo... Heidegger parte del Ser para llegar a una interpretación del hombre. Este método lo aproxima a lo que hemos llamado la dialéctica materialista de lo externo: ésta también empieza por el Ser (la Naturaleza sin el agregado de algo ajeno a ella) para llegar al hombre... (Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*).

Por muy correcto que sea este argumento en términos de la crítica de Sartre como un todo, en el sentido positivo es problemático. En la elección *entre* ser ante todo uno mismo *o* ante todo algo ajeno a uno mismo, hay una abstracción o división implícita de la materialidad (totalidad) original del hombre, quien es ante todo él mismo sólo porque es simultáneamente algo distinto, y quien es algo distinto sólo porque es o puede ser él mismo.

En contraste con la pregunta: "*¿Qué* es el hombre?", planteada por el estudio científico especializado, la pregunta filosófica: "*¿Quién* es el hombre?" siempre implica también otra pregunta, a saber, "¿Qué es el mundo (la realidad)?" El problema de la naturaleza del hombre sólo se puede percibir en esta relación entre hombre y mundo. La filosofía, en la verdadera acepción de la palabra, siempre se preocupa por el problema de la naturaleza del hombre. En este sentido, toda filosofía es al mismo tiempo una filosofía del hombre. Pero, para elucidar el problema de la naturaleza del hombre y ser una verdadera *filosofía* del hombre, debe formularse incondicionalmente a sí misma como una filosofía de lo *no*-hombre, en otras palabras, como una indagación filosófica de la realidad exterior al hombre.

Decir entonces que la pregunta: "¿Qué es el hombre?" es compleja no implica referirse a la idea de que el hombre tiene una naturaleza voluble, proteica. En realidad, su complejidad emana, en primer lugar, de que conduce a otras preguntas, y de que la tarea de formularla con claridad implica un largo proceso de demistificación y de desestimación de ideas preconcebidas.

Y este interrogante es complejo, en segundo lugar, porque debe resolverlo la filosofía, sin la ayuda de ramas especializadas de la ciencia, en términos del tema propio y original de la filosofía: la relación entre el hombre y el mundo. La pregunta: "¿Qué es el hombre?" sólo se puede enfocar dentro del marco de este problema filosófico. Si la filosofía excluye al hombre de su tema central, o si lo reduce, con respecto a la realidad exterior al hombre, ya sea al nivel de un aspecto o de un producto, entonces sus esfuerzos pierden el rumbo; siguiendo este curso pierde, tarde o temprano, su carácter genuinamente filosófico y se transforma ya sea en una disciplina

lógico-técnica o en mitología. Es interesante destacar que tendencias tan contradictorias como la última filosofía de Heidegger por un lado y el positivismo moderno por el otro terminaron ya sea en la mitología del lenguaje (el lenguaje como "la morada del ser", en Heidegger) o en el análisis del lenguaje (Carnap: "Una investigación filosófica, o sea lógica, debe ser un análisis del lenguaje"). Como el ser del hombre consiste en sus relaciones con el hombre, con las cosas y con la realidad externa al hombre, es posible desligar tales relaciones de esta configuración particular y elevarlas a la categoría de ser, que es "él mismo", como dice Heidegger; entonces la explicación del hombre prosigue sobre la base de esta mistificación.

En realidad, la presunta filosofía del hombre *deja de lado al hombre*, porque no establece la vinculación entre el problema de su naturaleza (entre otros problemas) y la cuestión de la *verdad*. Por otra parte, las diversas teorías de la verdad llegan a conclusiones absurdas cuando no toman en cuenta la vinculación entre la verdad y el problema de la naturaleza del hombre. Al fin y al cabo, ¿acaso en la crítica del psicologismo y el relativismo que hace en sus *Investigaciones lógicas*, no cayó Husserl en un *idealismo* objetivo porque no dilucidó la relación entre la verdad objetiva y la existencia del hombre? Husserl afirma atinadamente que la verdad pierde su significado cuando es el contenido de un sujeto cognoscente de cuyas leyes depende. En tal caso la verdad se transforma en algo dependiente del sujeto cognoscente, de modo que la frase "Otra especie, otras leyes de pensamiento, otras verdades" se hace válida. Para Husserl, la relación entre el hombre y la verdad es una relación entre el sujeto *cognoscente*, con sus limitaciones, y el reino *atemporal* del valor ideal. Este reino ideal de la verdad existe independientemente no sólo del ser inteligente —ya sea como persona particular o como género humano en general— sino también del reino de las existencias tempo-espaciales concretas. Aunque *nada existiera*, la existencia de la verdad no sería esencialmente distinta. Las leyes de Newton existen independientemente de la existencia de la materia, a pesar de que el carácter y las relaciones de ésta son las que dan expresión a estas leyes: "Si todas las masas gravitatorias fueran aniquiladas, no por ello desaparecería la ley de gravedad, sino que sólo quedaría sin la posi-

bilidad de aplicación fáctica"[1]. Estas consecuencias idealistas no están desvinculadas del problema de la naturaleza del hombre, y desembocan en un mundo humano de arbitrariedad y falsedad, contrario a la intención del filósofo. Si, como afirma Husserl, la verdad tiene una existencia independiente respecto del hombre, quien sólo puede captar la verdad fija e intemporal en su conocimiento de ésta, entonces el hombre en su propia naturaleza no está armonizado con la verdad y en la práctica está excluido de ella. Según esta teoría, sólo se puede buscar adecuadamente la verdad en las matemáticas y la lógica, en tanto que el reino del hombre y de su historia, excluido de esta búsqueda, se convierte en presa de la no-verdad.

En su obra, Husserl no plantea el interrogante fundamental acerca de si el hecho de que el hombre esté dotado de capacidad para conocer la verdad objetiva (o sea, la verdad cuyo contenido es independiente de un individuo sensible y de la humanidad) no indica que el ser mismo del hombre tiene una relación *esencial* con la verdad. Si el hombre percibe la verdad objetiva (hecho éste que Husserl no pone en duda), entonces esta misma circunstancia lo caracteriza como un ser que tiene *acceso* a la verdad; así resulta que no está sencillamente encerrado dentro de una subjetividad de raza, sexo, tiempo histórico, contingencia y particularidad. ¿Cuál es esa esencia dentro de cuyo ser están arraigados, con características singulares, los procesos de la realidad tanto social-humana como extrahumana? ¿Cuál es esa esencia cuyo ser se caracteriza tanto por la *producción* práctica de la realidad social-humana como por la *reproducción* espiritual de la realidad humana y extrahumana, de la realidad en general?[2].

Es en la unicidad del ser del hombre donde podemos percibir la relación interior esencial entre la verdad y el hombre. La realidad humana es ese punto en el cual la verdad no sólo es revelada (percibida), sino también realizada. Para su misma existencia, la verdad necesita del hombre, así como el hombre necesita de la verdad. Esta relación de mutua dependencia implica que el hombre, en su relación con la ver-

[1] Husserl, *Logische Untersuchungen*, Vol. I (Halle, 1913), pág. 149.
[2] Respecto de este problema véase el tratado del autor, *Who is Man?*, Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía, Vol. II (México, 1963), págs. 231-238.

dad, no es un simple sujeto *perceptor*, sino también una esencia que *realiza* la verdad. Porque hablar de la objetividad de la verdad no equivale a identificarla con la realidad objetiva, sino a caracterizarla sencillamente como un ente que existe, y, en sus propios términos, se interpreta la verdad no sólo como el contenido de la percepción, sino también como el espíritu de la realidad. Y puesto que el ser de la humanidad tiene un género de estructura a través del cual se despliegan en determinada forma el ser de la realidad extrahumana (naturaleza) y el de la realidad humana, se puede interpretar la historia humana como un proceso en el cual la verdad se diferencia de la no-verdad.

IV

EL IDEAL DE HOMBRE SEGUN MARX

por *Marek Fritzhand*

Marek Fritzhand, autor de *El pensamiento ético del joven Marx* y de *Hombre, humanismo y moral*, es profesor de ética en la Universidad de Varsovia. Nació en 1913.

Para comprender las bases del humanismo marxista, debemos aprehender los rasgos fundamentales del ideal de hombre según Marx. Ya en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx equiparó al humanismo con el comunismo y proclamó que este último representaba la materialización de los ideales humanistas entre las masas. Marx nunca redujo el comunismo sólo a la transformación radical de las condiciones *económicas* de la existencia humana, sino que interpretó el comunismo como la transformación radical de la *totalidad* de la existencia humana. En el comunismo, Marx vislumbró las condiciones que corresponderían al rango de "ser supremo" propio del hombre. Marx creía que la legitimación final del comunismo consistiría en la creación, por obra de éste, de un nuevo hombre libre que tendría una vida armonizada con su naturaleza humana y con su status axiológico. Al revelar la imagen que Marx se había formado del hombre, reflejamos uno de los aspectos más esenciales del humanismo marxista [1].

Empecemos con un examen general del ideal que Marx tenía acerca del hombre. Según Marx, el hombre más pare-

[1] La base de mi reconstrucción del hombre ideal de Marx está formada por un análisis detallado de las obras de Marx. Este análisis se podrá encontrar en mi libro *El pensamiento ético del joven Marx*, publicado en Varsovia en 1961.

cido a su hombre-modelo es aquel completamente consagrado a este mundo y no al "próximo"; un hombre que no se desvela pensando en la muerte, y que en cambio lucha para conquistar una vida significativa y valiosa.

La vida es significativa y valiosa sólo cuando se la vive intensa y plenamente, cuando el ser humano puede realizarse durante su período vital desarrollando todas sus aptitudes humanas y satisfaciendo todas sus necesidades humanas. El ser humano que vive una vida significativa y valiosa es aquel que halla la felicidad y la consumación en actividades que transforman la naturaleza y la sociedad. Busca la verdad, la belleza y el bien, procura expresarse en y a través de la cultura y la civilización, y absorbe todo lo nuevo y valioso creado en estas esferas. Es un hombre activo, creador y rico... rico en riquezas humanas. Su opulencia consiste en la plenitud de la vida humana, en la diversidad de las necesidades humanas y en la variedad de la satisfacción de éstas. La suya es la opulencia de la individualidad y la personalidad en permanente desarrollo, en permanente enriquecimiento. Sus talentos nunca descansan; sus aptitudes nunca se desaprovechan.

Por encima de todo es orgulloso; estima su libertad y su autonomía, no una libertad y una autonomía ajenas a la sociedad, ajenas a la comunidad humana, sino vinculadas al pueblo, por el pueblo, y para el pueblo. El hombre sólo puede conquistar la felicidad y la perfección auténticas cuando asocia su propia felicidad y perfección con las de otros. Según Marx, la humanidad sólo podrá alcanzar su propia culminación completa y general cuando las personas se traten recíprocamente como fines en sí mismos, como si cada una de ellas representara un valor humano supremo. Cuando esto sucede el hombre es más que un ser humano y está más próximo al ideal que Marx tenía de él; cuanto más estrechamente está vinculado con sus semejantes, tanto más les debe a éstos, y tanto más éstos le deben a él.

El ser humano que corresponde al ideal de Marx nunca podrá estar en paz con un mundo que frustra la vida significativa y valiosa. Enfrentado con semejante situación, se considera comprometido a luchar por una vida nueva y mejor. En la batalla descubre una felicidad que nunca podría encontrar en la cruel realidad que lo circunda. Mira adelante y

nunca atrás, está consagrado al progreso y a una idea. Marx despreciaba el materialismo minúsculo. El creador del *materialismo filosófico contemporáneo* era un apasionado defensor de un sublime *idealismo moral.*

Ha llegado el mómento de describir en detalle el ideal de hombre según Marx. El mejor sistema consistiría en analizar el significado de tres términos que Marx empleó para caracterizar a su hombre ideal. Según Marx, el individuo debía ser "total" [2], "personal", y "auto-activo" (*selbsttaetig*) [3]. ¿A qué se refería Marx cuando empleaba estos términos?

¿Qué se proponía Marx cuando proclamó el ideal de un hombre "total"? En primer lugar, se estaba refiriendo a la superación del "fraccionamiento", "fragmentación" y "funcionalización" del hombre moderno, cuya causa reside en la instauración de la propiedad privada y de la división social del trabajo.

La mayoría de los individuos no puede desarrollar todas sus aptitudes y capacidades humanas, ni puede satisfacer todos sus deseos y necesidades humanos. Sus vidas son unilaterales, parciales, limitadas. Sólo pueden realizar una parte mínima del vasto repertorio de las funciones humanas. Son personas atadas a una rama del trabajo y a un género de actividad.

El hombre "total" es un hombre completo, cuya propia realización no conoce fronteras. Es un individuo humano que no está separado por la propiedad privada de la "totalidad" del mundo de la cultura y la civilización. La "totalidad" de ese ser humano consiste en su "posesión" de dicho mundo total, posesión ésta entendida aquí como la mayor participación posible en la creación y el disfrute de los bienes de la civilización y la cultura.

El hombre "total" es independiente de la división del trabajo, que mutila, empobrece y "funcionaliza" a los seres hu-

[2] Naturalmente, Marx empleó el término en un sentido que no tenía ninguna relación con el significado que le impuso la ideología de Hitler.

[3] La traducción más correcta de *selbsttaetig* estaría dada por el término inglés *active* (activo) en el sentido que le otorgó Hannah Arendt. Cf. su diferenciación entre "conducta" y "actividad". En la medida en que todavía no se aceptó totalmente este significado de "actividad", se ha preferido la palabra "auto-actividad".

manos. Marx comprendía la necesidad de la división del trabajo y la importancia que ésta tenía para el progreso de la humanidad. No se oponía a la división voluntaria del trabajo que respetase los deseos, las inclinaciones, el talento y la individualidad de los seres humanos. Sólo censuraba aquella división coactiva del trabajo que condena a las personas a pasar toda la vida atadas a la misma noria, repitiendo las mismas tareas y desempeñando las mismas funciones. Esta división del trabajo ha "asumido una vida propia". Se ha alienado de los seres humanos, ha restringido sus poderes, ha limitado sus vidas y sus posibilidades de elección. Por obra de esta división del trabajo, algunas personas se dedican permanentemente a actividades intelectuales y otras a trabajos físicos; algunas disfrutan de los productos, otras los fabrican permanentemente.

El hombre "total" es aquel cuyas actividades mentales y físicas forman un todo durante su ciclo vital. No conoce la diferencia entre trabajo y diversión. Ignora la dicotomía de ciudad y campo creada por la división del trabajo, dicotomía ésta que convierte a algunos hombres en "animales urbanos estrechos de miras" y a otros en "animales campesinos estrechos de miras".

No conoce la división de clases que reduce sus posibilidades de elección, que define su lugar en la vida y que, en la abrumadora mayoría de los casos, predetermina su destino y su mentalidad. El hombre "total" ya no se limitará a una sola ocupación. Marx considera incluso que la dedicación exclusiva a la actividad artística no armoniza con su ideal de hombre total. En la sociedad comunista no habrá pintores como tales, sino personas que también pintarán. Marx deplora todas las limitaciones que sufre el hombre, incluso aquéllas impuestas por el arte, al que tanto estima y cuyos representantes, los artistas, le sirven desde muchos puntos de vista como modelo para su ideal de hombre.

En segundo lugar, el hombre "total" es un individuo homogéneo y armonioso que nunca está escindido por actividades contradictorias o recíprocamente excluyentes. El análisis que realiza Marx de la alienación de las tareas del trabajador nos proporciona un ejemplo de hombres divididos interiormente. En condiciones de alienación, en un mundo donde los productos de los hombres se independizan de sus creadores y

se convierten en enemigos de éstos, el trabajo es algo exterior al obrero. No le produce ninguna satisfacción y le causa una sensación de hastío y tormento. El hombre se encuentra a sí mismo fuera del trabajo, no dentro de éste, Así, el ser humano se escinde en dos: el trabajador que no se siente cómodo en su empleo, y el hombre que se reencuentra consigo mismo fuera del trabajo.

Esta situación implica algo más que una violación de la "totalidad" del hombre. Imposibilita la realización personal de los trabajadores, despoja a sus vidas de sentido y significado y las deshumaniza. Porque según Marx, la humanidad se manifiesta en el trabajo, entendido como actividad voluntaria, como producto de las inclinaciones personales, como actividad creadora que otorga significación y valor a la vida. En cambio, el trabajo alienado es un trabajo obligatorio. No satisface las necesidades de trabajar como tal, sino que es sólo un medio para satisfacer otras necesidades. El trabajo alienado divide el alma humana, degrada al hombre al nivel de medio para un fin e imposibilita el desarrollo y el perfeccionamiento de sus facultades y talentos.

Marx ofrece otro ejemplo de una división de la humanidad que contradice el principio de "totalidad", a saber, la división entre la existencia económica y moral del hombre, entre las exigencias de la economía y las exigencias de la moral. Esta bifurcación produce inquietud y la sensación de que uno está siendo partido en dos.

Desde un punto de vista económico, ni la prostitución ni el engaño son censurables, pero la moral condena estas actividades. ¿Debe el hombre depositar su confianza en la moral o en la economía? En el mundo de la alienación, donde los productos y las relaciones del hombre se independizan de su creador y se contradicen entre sí, la economía y la moral se excluyen recíprocamente. Ya no es el bienestar del hombre el que determina el valor de sus productos y relaciones, y en lugar de servir al hombre, integrados respectivamente en la totalidad de su vida, ésos se alienan y se transforman en fuerzas destructoras que escinden su vida en esferas separadas. Entonces sólo queda una cosa por hacer. El hombre debe cambiar las condiciones sociales para que el ser humano pueda vivir como hombre "total", debe crear una sociedad donde

exista equilibrio y armonía entre las diversas facetas de su vida, y donde no se prive a ésta de su multiplicidad.

Podemos aclarar aún más el ideal de hombre según Marx analizando los conceptos de hombre "personal" y "auto-activo", conceptos éstos que aportan nuevas explicaciones acerca de la idea de hombre "total". Para Marx, el hombre "personal" es el hombre ubicado en aquella esfera de su vida donde se siente "él mismo", "cómodo", donde actúa coherentemente con su propia voluntad, con sus inclinaciones y necesidades, y según sus aptitudes y talentos. El hombre "accidental", por el contrario, es aquel que está ubicado en una esfera de su vida ajena e incluso hostil a él. Es una esfera de su vida en la cual se siente limitado y esclavizado, en la que actúa violentando sus propias inclinaciones y a pesar de su falta de verdadero interés.

Marx sólo podía condenar una situación en la cual había dos esferas separadas, la personal y la accidental, y donde la segunda ahogaba gradualmente a la primera. Esta es una situación que contradice su postulado del hombre "total". Conduce a un desarrollo parcial, unilateral, de la personalidad y señala la bifurcación del individuo. Esta nueva división es distinta de la anterior, porque, contrariamente a lo que ocurría en el primer caso, para liquidarla no basta la síntesis de polos opuestos, sino que resulta imprescindible la destrucción de uno de éstos... la destrucción de la "accidentalidad".

Marx consideraba que el hombre "personal" es un hombre que es "él mismo", que manifiesta sus rasgos personales y que desarrolla armoniosamente su carácter y su individualidad. Este hombre ideal no conoce contradicciones entre su vida personal y su vida social, ni diferencias entre lo que es o puede ser y aquello que la división coactiva del trabajo y de las clases hacen de él.

Es un "hombre activo" cuya "actividad" es de su propia factura y emana de sus propias necesidades (*selbstbetaetigung*). El trabajo creador es una actividad que reúne estas condiciones. Marx encontró el mejor ejemplo de este trabajo creador en la actividad artística. La actividad del artista es un fin en sí mismo, no un medio para lograr un fin. Eleva al artista, lo perfecciona y le proporciona placer. Todo trabajo humano, y especialmente el manual, debería convertirse en una

actividad de este tipo. Cuando el espíritu de la creatividad impregne este trabajo, cuando el esfuerzo físico y mental se fusionen, el trabajo será capaz de desarrollar a las personas y de hacerlas felices. Perderá aquellas características que indujeron a menospreciarlo y se convertirá en una de las formas más estimadas de actividad humana.

Por consiguiente, la "auto-actividad" no es ni más ni menos que la libertad, la libertad en el sentido de la actividad voluntaria y no compulsiva estimulada por las profundas necesidades interiores del individuo. Según Marx, la actividad libre es una manifestación creadora de la propia vida que emana del desarrollo voluntario de todas las aptitudes personales. Esta actividad libre constituye un rasgo muy importante del ideal de hombre según Marx.

Dicha libertad sólo se puede conquistar gracias al control del hombre sobre la naturaleza y la sociedad, pero esto plantea un nuevo problema: ¿qué relación debe tener el hombre con su mundo circundante? Según Marx, nunca debe ser una relación sumisa, en la que las personas estén dominadas por el mundo inhumano de las cosas. Pero en la práctica los individuos *son* las víctimas de la alienación general: no controlan sus productos, y en cambio los productos los controlan a ellos. Por ejemplo, los productos del trabajador aparecen ante éste como productos independientes de él y ajenos a él, como capital, un poder que lo esclaviza. No son los individuos quienes gobiernan la sociedad burguesa, sino el capital. Contrariamente a lo que indican todas las apariencias, éste controla incluso al capitalista. No son los rasgos personales del capitalista los que lo convierten en dueño de capital; es el capital del que él es dueño el que hace de él lo que es y el que determina lo que puede llegar a ser.

En una sociedad alienada, son factores no personales los que determinan lo que un hombre es y en qué puede convertirse. El más abstracto de estos factores es el dinero. En sus respectivas clases sociales, los miembros de la sociedad son esclavos de una materia muerta. Son esclavos de sus propios productos, de las relaciones sociales y de la división del trabajo por ellos creados. En esta situación, cuanto más crece y se perfecciona el mundo humano que ellos crearon, cuanto más se desarrollan la cultura y la civilización, más se empe-

queñecen ellos, más se desvalorizan, y mayor es el miedo que experimentan al contemplar el mundo. No sólo los oprimidos, sino también los opresores, están subordinados al poder ajeno de las cosas (aunque los segundos estén satisfechos con la situación tal cual es). Todos están controlados por "factores inhumanos" destructivos.

Los hombres ideales de Marx reorganizan las relaciones sociales según principios socialistas y así consolidan y expanden su control sobre la naturaleza y la sociedad y las subordinan para bien de todos. Estos hombres ideales son capaces de controlar conscientemente las fuerzas de la sociedad y la naturaleza. Los guían la razón y la ciencia. Se sentirán cómodos en el mundo circundante; éste ya no implicará para ellos una fuerza misteriosa. En cambio, se convertirá en la fuente de su bienestar, y les proporcionará material para su actividad creadora.

Marx no sólo deseaba que sus hombres ideales controlasen las cosas, sino que también les exigía que dejaran de tratarse los unos a los otros como cosas. Sus relaciones mutuas no deberían estar determinadas por sus relaciones con las cosas. La mejor forma de ilustrar la concepción que Marx tenía de las relaciones intersociales "inmediatas", relaciones éstas no intermediadas por las fuerzas y los valores de las cosas, consiste en examinar la crítica de Marx al papel que desempeña el dinero en las relaciones mutuas de los seres humanos.

El dinero es el que destruye las relaciones "inmediatas" entre los seres humanos como tales. La amistad y el amor pierden todo vínculo con la personalidad de los socios y pasan a depender del dinero. Los sentimientos y los valores humanos se comercializan. Todo se puede comprar y vender, incluso la virtud, el honor, el conocimiento y la conciencia.

Las personas dejan de comunicarse entre sí con un lenguaje humano y hablan el lenguaje de las cosas. Son capaces de intercambiar ideas acerca de las cosas, pero cuando son las mismas personas las que están en juego, cuando de lo que se trata es de su propia felicidad, les resulta cada vez más difícil entenderse, y no digamos ya llegar a un acuerdo.

"El lenguaje humano —escribe Marx— se concibe como una 'solicitud', una 'súplica', una 'impudicia' o una 'tonte-

ría'." Para hacer frente a esta situación, Marx reclama que la gente converse en un lenguaje humano; que deje de permitir que el dinero y otros factores materiales determinen las relaciones humanas mutuas, que otorgue prioridad en este terreno a las cualidades e inclinaciones personales. La gente debe tratar a los seres humanos como a personas y no como a cosas, debe considerarlos el valor supremo de la vida.

Los argumentos aportados hasta ahora justifican plenamente el aserto de que el modelo de hombre según Marx es un modelo moral, y de que su hombre obedece a principios morales. Pero debemos examinar este tema más detalladamente, porque se ha recurrido a ciertas afirmaciones que figuran en la obra de Marx para justificar la tesis, tantas veces propuesta, de que Marx predicaba la amoralidad. A continuación citamos las más importantes de estas afirmaciones.

"Para el proletariado —escribe Marx en *El manifiesto comunista*—, la ley, la moral y la religión son prejuicios burgueses que ocultan los intereses específicos de la burguesía." En *La ideología alemana* leemos: "Los comunistas no predican la moral. No se dirigen a la gente con el imperativo moral 'amaos los unos a los otros, no os comportéis como egoístas' y cosas parecidas. Por el contrario, saben muy bien que en determinadas circunstancias tanto el egoísmo como el sacrificio personal son formas necesarias del individuo en desarrollo".

Estas aseveraciones y otras similares no prueban que la doctrina de Marx fuera amoral. No se contradicen con el conjunto de su doctrina ética. En *El manifiesto comunista*, el contexto mismo revela que Marx no se refería a la moral en general sino a la moral burguesa, que siempre condenó. En *La ideología alemana* no discutía la moral como tal, sino sólo el moralismo, los sermones morales (*Moralpredigt*) que difunden la ilusión de que la propaganda y la persuasión moral bastarán para cambiar a la gente y al mundo.

En ambos pasajes Marx emplea el término "moral" con el mismo criterio con que utiliza la palabra "trabajo". A menudo reclama la "eliminación del trabajo", pero es evidente que no se refiere a todo el trabajo, sino sólo al trabajo obligatorio que degrada al hombre, al trabajo alienado. Critica la moral con idéntico espíritu. Critica un género especí-

fico de moral, la que sirve a los intereses de las clases opresoras. En un sentido amplio, se refiere a la "moral alienada".

Según Marx, toda forma de moral que se ha "alienado a sí misma" y se ha "independizado del hombre" es una moral alienada. El alfa y omega de esta moral no consiste en la felicidad y la perfección humanas. Se revela al hombre como una fuerza ajena que se vuelve contra sus necesidades e inclinaciones humanas.

Marx no condenó la *moral humana*, la moral que no admite intermediarios entre un hombre y otro, ni la intermediación de Dios, de lo sobrenatural o de las cosas. El hombre coherente con el ideal de Marx es moral en el sentido humano, no en el alienado. Pero esta moral, ¿trascendería el "egoísmo" y el "altruismo"[4] prohibiendo el amor mutuo y la devoción? ¿Cómo debemos entender esta idea de Marx?

El "altruismo", en el sentido tradicional de la palabra —sentido éste al que Marx se refería en el contexto antes citado— imponía el "sacrificio personal", la entrega de la propia persona. Pero ésta no es una característica del hombre ideal de Marx y resulta absolutamente innecesaria en la sociedad por él imaginada.

En esta nueva sociedad la moral de los seres humanos no será moral alienada que convierte el amor recíproco en *obligación*, o que enfoca al amor como *sacrificio personal*, como algo contrario a los verdaderos intereses del individuo. Según la nueva moral, el amor es un fenómeno natural de la vida humana; es la *propia ratificación* del hombre en sus relaciones con otras personas. *La actitud del hombre ideal de Marx está más allá de la alternativa de egoísmo o altruismo. Siente el bienestar de los demás como si fuera el suyo propio.* Esta es una actitud que expresa *la unidad de la especie humana y es la que mejor corresponde al hombre ideal de Marx.*

[4] El mismo Marx no emplea la palabra "altruismo" en el contexto antes citado.

V

MARX Y LA IDEA DE LA UNIVERSALIDAD DEL HOMBRE

por *Bronislaw Baczko*

Bronislaw Baczko dirige el Departamento de Historia de la Filosofía Moderna e Ideas Sociales en el Instituto de Filosofía y Sociología de Varsovia. Nació en Varsovia en 1924, se doctoró en filosofía en 1955 y es profesor de historia de la filosofía moderna en la Universidad de Varsovia. Entre sus principales obras se encuentran: *Las ideas sociales de la sociedad polaca democrática, Filosofía del iluminismo francés* y *J. J. Rousseau-Soledad y comunidad.*

Es difícil reconstruir el contenido de la idea de universalidad del hombre en la antropología filosófica de Marx. Las dificultades emanan tanto del autor como de la reconstrucción de la idea. Marx no escribió ninguna obra dedicada específicamente a esta idea. Sin embargo, al mismo tiempo, toda la obra de Marx se ocupa de ella. La identificación del hombre como ser que posee universalidad y la explicación del significado de esta universalidad constituye el punto de partida de la obra del joven Marx y la premisa filosófica de sus escritos posteriores. "La raíz del hombre es el hombre mismo"[1], escribió Marx. La universalidad del hombre es para Marx un hecho que se revela en la historia, así como un valor que permite entender la historia como algo provisto de significado. La reconstrucción completa de la idea de la

[1] "Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right", Introducción, *Marx-Engels: Collected Works*, Abt. I, Bd. 1, Parte I, pág. 614. El texto original alemán es el siguiente: *"Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst."*

universalidad del hombre en Marx, de su contenido y significado, exigiría en verdad la recapitulación de toda la filosofía marxista desde este preciso enfoque; evidentemente, tal recapitulación supera los límites de nuestro ensayo.

Pero las dificultades también residen en el plano de la reconstrucción de la idea: su mutabilidad histórica, su multilateralidad y la multiplicidad de sus significados. La idea de la universalidad del hombre constituye un ejemplo típico de lo que A. Lovejoy llamó "idea unitaria", una idea urdida con muchos hilos diferentes, y que por consiguiente resulta difícil de analizar en detalle sin causar graves daños a su unidad y significado. Se hicieron muchos esfuerzos filosóficos para tratar de otorgar sentido humano al mundo donde vive el hombre y que él crea; estos esfuerzos se reflejaron en los intentos incesantemente renovados por volver a reiterar la idea de la universalidad del hombre, y en la afirmación de la universalidad del hombre como valor, mas también en la impugnación de este valor. Pero, al mismo tiempo, en la historia de esta idea aparecieron también las contradicciones de la existencia humana, y la lucha del pensamiento humano con la conciencia y la trascendencia de esas contradicciones.

La genealogía y la historia de la idea de la universalidad del hombre es inseparable de la historia del ideal de humanismo. Porque en dicha idea se sintetizaron varias concepciones que en el curso de la historia contribuyeron a enriquecer dicho ideal.

En la historia de las ideas, quizás habría que rastrear los orígenes del concepto contemporáneo de la universalidad del hombre en la convicción renacentista de que el hombre es un ser que se distingue de Dios y de la naturaleza porque ocupa un lugar relativo e inestable entre otros seres más estables. En el caso de Dios, la esencia es idéntica a la existencia; y la característica capital de los seres que pertenecen al mundo de la naturaleza consiste en que su existencia está descripta por limitaciones de origen divino. En cambio el hombre, tal como lo formuló Pico della Mirandola, fue creado cuando Dios ya había agotado todos los arquetipos, cuando "su cofre de tesoros estaba vacío". Por lo tanto, el hombre no es ni un ser terrenal ni un ser celestial, no es mortal ni inmortal. Es una creación del hombre mis-

mo, que puede y debe escoger las normas de su propia vida; es el único ser entre todos los otros seres que goza de libre albedrío.

La concepción renacentista acerca del status que correspondía al hombre ontológico en el mundo tuvo especial importancia. Durante el Renacimiento, la conciencia de la autonomía del hombre y de su responsabilidad para consigo mismo, la versatilidad general de sus relaciones genéricas e individuales con el mundo, y la marcada tendencia a la ratificación personal que se manifestaba en estas relaciones, eran acompañadas muchas veces por sentimientos de pérdida de seguridad y de pérdida de estabilidad. Semejantes sentimientos no habían existido en la Edad Media, porque la cosmovisión básica de esa época proporcionaba al hombre por lo menos la apariencia de un universo estable y jerárquico donde la ubicación y el significado de su propia existencia estaban claramente definidos.

Uno de los aspectos de la historia de la idea contemporánea de la universalidad del hombre en los siglos XVII y XVIII consistió en la trascendencia de esos sentimientos del hombre renacentista. Varias ideas, a menudo heterogéneas, que se entrecruzaban y complementaban, culminaron en la concepción optimista de la universalidad del hombre que fue adoptada por la filosofía y la cosmovisión del Iluminismo.

La idea de la universalidad del hombre, como especie y como individuo, se enriqueció al abrevar en el contenido de las esferas superiores de la actividad humana —tanto intelectual como práctica— en todas aquellas áreas en las cuales el hombre había demostrado ser un ente libre y racional. En consecuencia, la idea de la universalidad del hombre absorbió la convicción de que éste es un ser responsable, y de que, por consiguiente, experimenta su propia individualidad particular como un valor, y no como una culpa o un pecado. También absorbió la convicción de que el hombre es capaz de plasmar creaciones que tienen por única causa y sentido de su existencia la actividad autónoma de éste. Además, el Iluminismo racional interpretó a menudo que la capacidad del hombre para enfocar el conjunto del mundo como un objeto pasible de modificación, y su habilidad para transformarlo con la

ayuda de la ciencia y la tecnología, definían la totalidad de sus actitudes. Pero la idea de la universalidad del hombre también absorbió otra convicción característica del Iluminismo, o sea que la eficacia de las empresas humanas está garantizada por la misma naturaleza y por el hecho de que el hombre pertenece al mundo de la naturaleza y constituye una parte de éste. Paradójicamente, esta convicción acerca de la posibilidad de humanizar la naturaleza transformándola en un objeto de necesidades y aspiraciones humanas extrajo a menudo su propia justificación del entendimiento naturalista del hombre. La convicción de que existía una armonía fundamental entre las diversas necesidades y aspiraciones específicamente humanas se convirtió también en uno de los componentes de la idea de la universalidad del hombre. La uniformidad de la naturaleza y de la razón humanas en todos los individuos, uniformidad ésta que se revelaba en la homogeneidad de la cultura, era la presunta garantía de dicha armonía. La aptitud del hombre para individualizar, experimentar y valorar el mundo en distintas formas por obra de individuos diferentes no era interpretada como una contradicción con el carácter impersonal y universal de la razón humana, puesto que esta razón se objetiviza en la ciencia y en las empresas prácticas colectivas. Se consideraba que una cultura creada por hombres y que reflejaba su racionalidad constituía un mundo fundamentalmente accesible para cada individuo. En el curso del progreso, la uniformación de la cultura habría de proporcionar una premisa para el desarrollo de la diversidad y autonomía de los individuos. Se aceptaba la naturaleza racional del hombre como una garantía de la racionalidad del mundo que él creaba. Si se hubieran eliminado de este mundo la superstición, la ignorancia y la forma equivocada en que las personas entendían sus intereses, el mismo habría sido un mundo donde el hombre se habría afirmado como individuo y como especie.

La idea de la universalidad del hombre alcanza su triunfo más incuestionable y notorio con la comprensión naturalista y científica del progreso. Se reconoce la universalidad del hombre, no como un problema, sino como un hecho inseparable de la existencia del hombre, inseparable también de la posibilidad del desarrollo ilimitado de la razón del hombre,

y de la necesidad biológica de que el hombre se adapte al mundo.

Pero también pertenece a la historia de la idea contemporánea de la universalidad del hombre la crisis —descripta aquí en forma esquemática— de la concepción actual del hombre y el progreso. Esta crisis, en sus consecuencias, conduce a la crisis de la idea de la universalidad del hombre. Lo que se impugna no es tanto la universalidad del hombre como hecho, sino el hombre como valor. El contexto sociológico de la crítica a la universalidad del hombre, especialmente en las formas que esta crítica adoptó desde comienzos del siglo XVIII, objetó la cultura de clase media, y también —enfocando el tema con criterio más amplio— el precio que el hombre pagaba por el costo moral y físico de la civilización urbanizada e industrializada y el predominio que tenía en esa cultura el enfoque tecnológico del mundo. Estas objeciones, vinculadas con la crítica de la cultura, desglosaron de la universalidad del hombre un problema para este mismo hombre. Socavaron la universalidad del hombre como valor, si bien, al mismo tiempo, contribuyeron a enriquecerla. El sentimiento de crisis cultural, si bien se expresó en una negación radical de los valores culturales, desempeñó no obstante funciones culturales creadoras al superar y trascender la inercia de los modelos culturales, de los sistemas de valores, y de las normas de conducta. Además, las crisis que atravesó la idea de la universalidad del hombre la dotaron de un carácter más complejo y contribuyeron a adaptarla a nuevas formas culturales. La revelación de la "inquietud en la cultura" enriqueció la idea de universalidad humana y presagió la posibilidad de que existiesen conflictos entre diversos aspectos de la humanidad. Sin embargo, lo más importante consiste en que esta revelación desenmascaró un determinado aspecto paradójico peculiar de dicha idea. La paradoja consiste en que la idea de la universalidad del hombre contiene también —o quizá primordialmente— la convicción de que el hombre es capaz de problematizarse, de trascender su existencia cotidiana, práctica. Al interrogarse a sí mismo, aun en las definiciones más generales, el hombre renueva incesantemente sus esfuerzos para crear valores, para asignarse un significado a sí mismo y para

asignárselo al mundo, a su propia existencia y a su propia historia.

Este carácter paradójico de la idea de universalidad se expresa nítidamente en el status que le corresponde en el mundo contemporáneo, status éste que es particularmente complicado y polivalente. La paradoja no sólo impregna las ideas de nuestra época, sino que su realidad constituye la esencia de nuestra vida cotidiana.

Desde un enfoque determinado, se podría decir que sólo nuestra vida cotidiana continúa saturada por la universalidad del hombre. Pero esta universalidad del hombre es simultáneamente una trivialidad —*si bien cruel*— porque para la época de la humanidad que engendró los campos de concentración y las bombas atómicas, la universalidad del hombre no es —y no puede ser— sólo un hecho, sino por encima de todo un problema. Es posible afirmar que en nuestra época la universalidad del hombre celebra su triunfo amargo, irónico, al colocar al hombre —en escala de especie— frente a los problemas últimos de su existencia. Porque en la historia anterior de la idea de la universalidad del hombre, se suponía tácitamente que la existencia del hombre —como especie biológica— era algo incuestionable, un hecho colocado fuera de las fronteras de su responsabilidad. Los únicos problemas podían ser: *¿qué sentido* debe darse el hombre a sí mismo y qué sentido debe darle a su historia? o, ¿qué sentido debe inferir de su existencia en el mundo? En nuestro caso, por mucho que en nuestra vida diaria sepultemos el problema en nuestro inconsciente, la existencia misma del hombre se ha presentado como algo relativo y secundario respecto de su universalidad. Pasó a depender de lo que el hombre decida hacer con las fuerzas que él mismo puso en marcha, y de su aptitud para realizarse y perpetuarse en el mundo que él ha creado. El problema de la universalidad del hombre no reside sólo en el sentido que el hombre pueda darle al mundo, sino en el hecho de que, al destruirse, puede despojarlo de todo sentido.

La universalidad del hombre no estaba implícita ni en el plan de la naturaleza ni en el plan de la historia. Surgió como consecuencia de muchos procesos inconexos de la naturaleza y la historia. Pero, cualquiera haya sido su génesis, la universalidad del hombre constituye, hoy más que nunca, nuestra

realidad humana, y se manifiesta como una fuerza activa en esta realidad. No figuró en la intención de la historia que pudiésemos planear nuestra historia, ni tuvo el propósito de que fuéramos responsables de ella. No obstante, ahora sólo podemos pensar en la historia con la condición de que extendamos la universalidad del hombre hasta su absoluta responsabilidad por toda la humanidad. Sólo podemos pensar en la humanidad y en el género humano enfocándolos como un problema de nuestra incumbencia, del cual somos los únicos responsables, o de lo contrario no podríamos pensar en ellos. El deseo de rehuir esta responsabilidad, y la sensación de impotencia solitaria frente a ella, se ocultan detrás de una tendencia del pensamiento, característica de nuestra época, que separa a la vida cotidiana de la historia, al tiempo existencial del tiempo histórico.

Al escribir esto no pretendemos ni describir la historia de la idea de la universalidad del hombre y de la mutabilidad de sus diversos contenidos, ni crear una tipología de sus diversas formas históricas. La descripción del lugar que ocupa Marx en la historia de esta idea constituiría un tópico independiente, y otro tanto se puede decir de la descripción del lugar que ocupa el marxismo.

Marx vivió en un mundo donde no existían campos de concentración ni bombas atómicas, y muchos de nuestros problemas no eran los suyos. A su hora, el marxismo se halló frente a transformaciones características de toda la cultura europea, y fuera de este contexto es imposible entender su historia y las contradicciones de su desarrollo, aunque los mismos marxistas no hayan tenido, y no tengan siempre, conciencia de este contexto y de sus propios compromisos. En el curso de su historia el marxismo absorbió ingredientes científicos y técnicos, pero también experimentó su particular ruptura antipositivista. Aún hoy está reaccionando ante los cambios, absorbiendo en su seno (como siempre, a veces consciente y a veces inconscientemente) problemas y contradicciones de nuestra época y de su cultura, así como la confrontación de culturas diversas que fructifican en él. Empero, los problemas básicos de Marx continúan siendo también los problemas básicos de nuestro tiempo.

Este esbozo se limita a la reconstrucción de ciertos pun-

tos de partida de la idea de la universalidad del hombre, tal como la entendió Marx. Lo que nos interesa primordialmente es la extracción de aquellos *interrogantes* relacionados con la universalidad humana que están contenidos en el pensamiento marxista. Al igual que toda otra cosmovisión importante, el pensamiento de Marx no es exclusiva o principalmente una serie de *respuestas*, sino una estructura de *interrogantes* y *tensiones* que problematizan al hombre.

Empezamos con el interrogante acerca del status ontológico del hombre, y acerca de la relación entre dicho status y la universalidad del hombre como especie. "Todo el carácter de una especie, su carácter genérico —afirma Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos*— está contenido en el carácter de su actividad vital; y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma se presenta sólo como un *medio para la vida*." [2] El rasgo específico del hombre no consiste simplemente en que es un ser activo con una inteligencia instrumental particular. El hombre no se disuelve en una de sus actividades vitales, sino que en verdad convierte a su propia actividad en un fin para sí, para su conciencia y para su actividad.

Desde el punto de vista biológico, la universalidad del hombre se expresa en su habilidad para expandir el radio del mundo de la naturaleza, el mundo del cual depende. La universalidad del hombre se revela en la universalidad de sus necesidades y en la posibilidad de extender estas necesidades al conjunto de la naturaleza.

Para Marx, la noción de necesidad tiene un significado que trasciende la sensación de "deseo". El hombre transforma las cosas en objeto de sus necesidades, les otorga significado humano y las dota de valores. Según Marx, las necesidades no son sólo —ni primordialmente— necesidades biológicas, o reductibles a necesidades biológicas. Las necesidades espirituales vinculadas con los esfuerzos del hombre por aprehender el mundo, por ratificar su propia personalidad, etc., son específicamente humanas. La universalidad del hombre se

[2] "Economic and Philosophical Manuscripts", *Marx-Engels: Collected Works*, Abt. I, Bd. 3, pág. 88. (*Karl Marx: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* [Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1959], pág. 75.)

asienta sobre el hecho de que aplica al mundo su escala de valores específica, humana. Por ejemplo, Marx esgrime el hecho de que el hombre estructura su mundo armonizándolo no sólo con sus necesidades biológicas sino también con sus necesidades y valores estéticos, como prueba de la universalidad del hombre. En consecuencia, para Marx las necesidades son inseparables de una propiedad del hombre: la subjetividad. El hombre experimenta el mundo como si éste tuviera un significado; pero el significado se asienta no sólo sobre las cosas, sino también sobre *las relaciones* que el hombre, en cuanto creador de valores, mantiene con el mundo. El hombre es un ser que, sobre la base de su actividad, aprehende el mundo de la naturaleza y el mundo de su propia historia como una totalidad que constituye para él una estructura significativa.

El individuo necesita de otros hombres, en cuanto *hombres*, y por lo tanto como seres con respecto a los cuales goza de una relación específicamente humana, personal, seres que podrían ser para él —utilizando las palabras de Kant— no sólo medios sino también y siempre fines. Al referirse a esto Marx habla de la "plenitud de la necesidad humana" oponiéndola a la riqueza económica, o sea la acumulación de bienes para uno mismo. La "plenitud de la necesidad humana" se revela en el hecho de que el hombre "*necesita* una estructura compleja de manifestaciones humanas de vida, y [de que es un hombre] cuya autorrealización existe como necesidad interna, como apremio" [3]. En la definición precedente de "plenitud de la necesidad" y de "riqueza de necesidades", la idea de la universalidad del hombre se complementa en Marx con la *idea fáustica del hombre* como ser siempre insatisfecho, como ser cuya consumación personal es un proceso infinito, como ser que se trasciende constantemente a sí mismo y que crea continuamente sus propias posibilidades nuevas y todavía no realizadas.

En la descripción que da Marx de la condición del hombre ontológico en la naturaleza se observa una cierta ambigüedad. A veces Marx parece enlazar la universalidad del hombre con

[3] Ibíd., pág. 123. Erich Fromm, *Marx's Concept of Man* (Nueva York: Frederick Ungar Publishing Co., 1962), pág. 107.

la autonomía total del hombre ontológico como ser creador de valores. En otros casos, Marx parece proclamar un naturalismo particular, expresado en la convicción de que la naturaleza y el hombre constituyen una realidad ontológicamente homogénea y de que en la naturaleza se establece una armonía entre el hombre y las cosas, una relación peculiarmente "natural" del hombre con los objetos, y una relación "humana" de los objetos con el hombre [4] (la idea que Marx tiene del valor de un objeto útil se caracteriza por este punto de vista). Marx también parece creer que en el hombre, como "ser genérico", no existe ninguna discordancia entre los aspectos natural-biológicos e histórico-conscientes de su existencia, y que en cambio éstos se complementan mutuamente en la universalidad humana. El análisis de la mencionada ambigüedad constituye un problema específico que no podemos indagar aquí. Sin embargo, abstrayendo las dificultades que de él derivan, es posible afirmar que Marx considera la universalidad del hombre como inseparable de la *historicidad del hombre.*

El hombre se crea a sí mismo como ser universal al vivir y actuar en la historia. Cuando Marx se refiere a la universalidad del hombre, también piensa en el carácter universal de las tareas que la historia pone frente al hombre. La historia es, simultáneamente, un hecho, una realidad con la que tropieza el hombre, y una serie de problemas que esperan solución, un campo de actividad del hombre, de praxis humana. "La humanidad —proclama una tesis de Marx— siempre encara sólo aquellos problemas que puede resolver, porque, al estudiar el asunto con más detenimiento, siempre comprobaremos que el problema mismo sólo aparece cuando las condiciones materiales necesarias para su solución ya existen o por lo menos están en proceso de formación" [5].

Sin embargo, Marx opina que la historia nunca es una fuerza activa autónoma que lleva en su seno las condiciones

[4] Ibíd., pág. 119. *Karl Marx: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, pág. 107.

[5] "A contribution to the Critique of Political Economy", *Marx-Engels: Works* (Berlín, 1961), Vol. 13, pág. 9. *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works* (Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1958), Vol. I, pág. 363.

para un desarrollo automático inevitable, o que está dotada de un significado independiente de las actividades de los hombres que se desempeñan en ella. Marx nunca escribe "Historia" con mayúscula. Escribe, en cambio, que "la historia no hace nada, 'no posee riqueza', 'no libra luchas'. Quien lo hace todo, quien posee todo, y quien libra todas las luchas es el *hombre,* el hombre verdadero, viviente, y no la 'historia'. La 'historia' no utiliza al hombre como medio para lograr *sus* propios fines, como si la historia fuese algún tipo de persona determinada. La historia no es más que la actividad del hombre que aspira a lograr sus fines" [6].

El hecho de que el hombre participe en una historia que no elige sino que simplemente encuentra, no lo absuelve de responsabilidad por el sentido histórico de sus propias actividades, no por el sentido que él da a la historia, en la cual su participación no es parcial sino total. La humanidad asume sólo aquellas tareas que puede llevar a buen término, pero (tal como lo observara correctamente Merleau-Ponty) esto no significa para Marx que la historia sea una construcción lógica que contiene, junto con sus tareas, un solo desenlace ineludible para éstas, un desenlace que preexistiría supuestamente en la historia y que excluiría el albedrío humano. Descubrimos que en el curso de la historia se renueva y se enriquece constantemente el problema fundamental que sólo los hombres se plantean y resuelven en la historia, a saber: ¿Qué es el hombre y cuál es su forma de vida, qué puede hacer de sí mismo, qué es como proceso de sus propias actividades y de la creación de sus propias posibilidades no realizadas?

En la historia también se plantea y se resuelve el problema de la relación del individuo, como tal, con la especie humana. La humanidad no es el punto de partida de la historia. Las premisas para la existencia de la humanidad se plasman en el

[6] *The Holy Family*, en *Marx-Engels: Collected Works*, Abt. I, Bd. 3, pág. 265. El texto original alemán es el siguiente: "*Die Geschichte tut nichts, sie 'besitzt keinen ungeheuren Reichtum', sie 'kämpft keine Kämpfe'. Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die 'Geschichte', die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre —als ob sie eine aparte Parson wäre-Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit sein Zwecke verfolgenden Menschen.*"

curso de la historia; se trata de un problema y de una tarea de la cultura humana. De igual modo, el hombre como individuo no preexiste ni en la naturaleza humana ni en los procesos evolucionistas observados con criterio positivista, ni tampoco en los determinismos de la "lógica de la historia". "El hombre —escribió Marx— se individualiza en la historia". Además, Marx no cree que la síntesis entre el desarrollo de la universalidad del hombre como especie y la evolución del sentimiento de individualidad sea un hecho consagrado en la historia. Es un problema que nace en el curso de la historia.

Según Marx, la medida de la universalidad humana es el grado de individualización de la humanidad. La individualidad no es para él ni una particularización de la especie ni un epifenómeno de la historia. Para Marx es un fenómeno *concreto* no reductible a ninguna de las condiciones exteriores vinculadas con él, aunque la premisa para la total diversidad de la individualidad reside en la oportunidad que la historia y la sociedad proporcionan para el desarrollo de la "plenitud de la individualidad".

La autenticidad de la existencia individual no es un producto emanado de fuerzas sociales anónimas y ofrecido como un don al individuo. Siempre subsiste como problema para el individuo, como problema que depende de la elección de valores; sólo cuando el individuo se decide por una escala de valores el proceso biológico-social de su existencia adquiere sentido. Pero la *inautenticidad masiva,* la despersonalización de la existencia humana, de las relaciones interhumanas, y de la relación del individuo consigo mismo, constituye un fenómeno de origen social que se presta al análisis y la solución en escala histórico-social.

El problema arriba citado, junto con la idea de la universalidad del hombre, nos coloca ante el problema capital de toda la concepción marxista de la filosofía: el problema de la alienación. La combinación del concepto de la universalidad del hombre con los diversos aspectos del problema de la alienación constituye el aporte más original y específicamente marxista a la larga historia de la idea de la universalidad humana. Marx define la alienación de distinta forma según el aspecto que esté analizando, y basándose en ese hecho social *concreto* que él conocía, a saber, la cultura industrial-capitalista de la

segunda mitad del siglo XIX. No nos corresponde reproducir ni siquiera los puntos más destacados de dicho análisis, pues ello trascendería los límites de este esbozo. Nos limitamos a recordar los aspectos más importantes del tema en relación con la visión marxista de la universalidad del hombre.

Hablando en los términos más generales, el reinado de la alienación implica que la universalidad genérica del hombre, que se objetiviza en su cultura y en las formas de la actividad humana colectiva, se presenta ante la sociedad de individuos reales, concretos, como una fuerza ajena, hostil y destructiva sobre la que éstos no ejercen control, que no entienden, que los aniquila y empobrece física y moralmente, y los degrada y despersonaliza. Una situación alienada implica que "la naturaleza genérica del hombre le es enajenada... que un hombre está enajenado de otro, así como cada uno de ellos lo está de la naturaleza esencial del hombre" [7]. Los hombres no tienen control sobre sus propias actividades sociales; se encuentran en la situación del aprendiz de brujo que olvidó la fórmula mágica con la que había puesto en movimiento los objetos estáticos. El progreso de la humanidad, que según Marx depende entre otras cosas del desarrollo de la universalidad humana, asume la forma de "ese repugnante ídolo pagano que no bebía el néctar sino en las calaveras de los sacrificados" [8].

El reinado de la alienación implica la materialización del hombre, la degradación del hombre al nivel de cosa, y la hegemonía sobre él de las cosas, relaciones e instituciones por él creadas. "El mundo de los hombres se *desvaloriza* en proporción directa al *aumento de valor* del mundo de las cosas" [9]. Si la medida de la universalidad del hombre es el grado de su individualización, entonces los procesos alienantes producen en escala mundial la uniformidad y estandarización del individuo. Un mundo en el cual el hombre ha sido reducido a rasgos que se pueden medir en dinero, que se pueden comprar y vender,

[7] "Economic and Philosophical Manuscripts", op. cit., pág. 89. (*Karl Marx: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, pág. 77.)

[8] "Future Results of British Rule in India", *Marx-Engels: Selected Works* (Moscú, 1962), Vol. I, pág. 358.

[9] "Economic and Philosophical Manuscripts", op. cit., pág. 82. (*Karl Marx: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, pág. 69.)

consagra la deformación final de la conciencia y la individualidad humanas. La distinción cualitativa de una experiencia auténticamente humana del mundo y de la propia existencia queda falsificada y reducida a la *duración en tiempo* que crea el dinero y que se ha convertido en dinero. "No debemos decir —escribió Marx— que la hora de un hombre vale la hora de otro hombre, sino más exactamente que un hombre durante una hora vale tanto como otro hombre durante una hora. El tiempo lo es todo, el hombre no es nada; en el mejor de los casos es el armazón del tiempo. La calidad ya no importa. La cantidad lo decide todo por sí sola; hora por hora, día por día" [10].

La individualidad permanece reducida a una serie de papeles sociales que se contradicen entre sí y no obstante exigen conformismo; por consiguiente, la individualidad sucumbe a la desintegración. Las relaciones humanas quedan reducidas a relaciones entre representantes de funciones anónimas, y los individuos al papel de elementos intercambiables. Las relaciones del individuo permanecen relegadas al margen de la vida social, a la esfera parcial de la intimidad, y dejan paso a la degradación y la falsificación. El mundo alienado impone al individuo la inversión de la relación entre fines y medios: sus funciones y necesidades biológicas ya no son los medios para la realización de funciones humanas específicas. Las necesidades biológicas se escinden del resto de las funciones humanas y se oponen a estas funciones como meta autónoma; así las funciones humanas se degradan a la categoría de funciones animales. Si la universalidad del hombre se expresa en su actividad, cuando la actividad humana, el trabajo humano en el sentido más amplio de esa palabra, no es una esfera en la cual el hombre se confirma como tal, cuando es *sólo* algo que le imponen y que es externo a él, entonces su propia actividad se convierte en una fuerza ajena y hostil.

Si bien Marx vincula el reino de la alienación con el mundo capitalista-industrial, también se opone a la tendencia romántica que percibe en el significado sociológico de ese término. No relaciona la superación de la alienación con el ideal de un

[10] "The Poverty of Philosophy", *Marx-Engels: Collected Works*, Abt. I, Bd. 6, pág. 138. Carlos Marx, *The Poverty of Philosophy* (Moscú-Londres: Foreign Languages Publishing House; Lawrence and Wishart Ltd.), pág. 59.

retorno a las comunidades pequeñas, cerradas, en las cuales el carácter individual de las relaciones humanas y la armonía interna del individuo se pagan con el empobrecimiento de éste y con la restricción de la individualidad por obra de autoridades e instituciones. La superación de la alienación no puede implicar el empobrecimiento del hombre, ya se trate de la actividad individual o colectiva. Marx acepta el mundo de la civilización industrial como un hecho y un valor, como un mundo que enriquece las posibilidades humanas y otorga oportunidades para el desarrollo de la "plenitud de las necesidades". El carácter alienado de la civilización industrial engendra el deseo de volver —tal como lo describiera Marx— a "la sencillez antinatural de los pobres" [11], y la añoranza por las etapas preindividualistas del desarrollo humano.

Según Marx, una situación alienada no implica una determinante ontológica de la condición humana, sino un problema socio-histórico creado por los hombres en la historia. "Este poder extraño sobre el hombre no está en los dioses ni en la naturaleza sino en el hombre mismo" [12]. Para Marx, el problema de la emancipación del hombre respecto de las fuerzas de la alienación que gobiernan su vida y su conciencia depende de la reconstitución de las relaciones humanas, y por lo tanto es inseparable de la materialización, en la práctica colectiva, del modelo y el ideal socialistas de la sociedad.

Deseamos destacar otros dos puntos vinculados con el estudio de la emancipación del hombre respecto de las fuerzas sociales de la alienación en el contexto de la teoría de Marx acerca de la idea de la universalidad del hombre.

Uno de estos puntos concierne a la posibilidad de emancipar el trabajo respecto de la alienación, para lo cual será necesario otorgar a éste un carácter de actividad humana que no deforme al hombre física y espiritualmente. La idea de la humanización del trabajo asume dos formas en la teoría de Marx. Desde un ángulo, Marx subrayó la posibilidad de humanizar el proceso mismo del trabajo, recurriendo para ello tanto a la superación de la división del trabajo, como a la humanización de las formas

[11] "Economic and Philosophical Manuscripts", op. cit., pág. 112. (*Karl Marx: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, pág. 100).
[12] Ibíd., pág. 90. Ibíd., pág. 79.

técnico-productivas e institucionales del trabajo gracias a la máxima identificación posible del proceso laboral con las tareas instintivas, espontáneas y creadoras. (En consecuencia, parece que al poner especial énfasis en el aspecto filosófico general de la emancipación del trabajo, el joven Marx tendió a equiparar la materialización de la idea de la universalidad del hombre con la posibilidad de lograr una completa identificación de *todo el trabajo* con la *actividad creadora espontánea*, según el modelo de la creación artística.)

Pero al mismo tiempo, Marx se opuso a la sublimación del trabajo como valor. Consideraba que la subordinación de las necesidades y actividades humanas al trabajo productivo era un rasgo característico de la cultura industrial de clase media, que por fuerza había transformado el trabajo en una virtud. Marx destacó que para el individuo, la idea de la universalidad del hombre es inseparable del *tiempo libre de trabajo*, del cual el individuo dispone como esfera de sus propias actividades culturales libremente escogidas. (La compleja estructura de los problemas sociológicos vinculados con la cuestión del tiempo de ocio y con las situaciones alienadas que surgen dentro de la esfera del tiempo de ocio, pertenece al período contemporáneo y no a la época de Marx.)

El segundo punto concierne a la vinculación que estableció Marx entre la universalidad del hombre y el problema de la emancipación del hombre respecto de los procesos alienantes, o sea la *libertad*... libertad en escala histórica, en el sentido de control del hombre sobre su propio destino histórico, y en escala individual, en el sentido de la multiplicación de las posibilidades de opción personal en la determinación de la propia vida.

Lo importante en la idea de la universalidad del hombre no es la eliminación de las opciones o contradicciones. En las obras de Marx, y sobre todo en las de su juventud, a veces aparecen en verdad tonos proféticos que vinculan la materialización de la idea de la universalidad del hombre con la desaparición de todas las contradicciones de la vida individual y social. Pero no es aquí donde palpita el pulso del pensamiento marxista. Para el marxismo, la emancipación respecto de la alienación no es un estado final, sino un proceso.

Marx creía que la premisa para la liberación del hombre

respecto de la alienación reside en la reconstrucción socialista de la sociedad, una reconstrucción interpretada como una tarea humana, histórica, que apunta hacia el control de la vida colectiva y hacia la solución consciente de sus contradicciones. Pero lo que otorga sentido a esta tarea no es la obtención de una máxima eficiencia técnica, sino el complejo de valores que Marx incorpora al esfuerzo consciente del hombre por superar todo aquello que pueda ser una causa de alienación.

En la historia, el resultado de las actividades humanas siempre diverge hasta cierto punto de sus intenciones. En el proceso histórico del cual el hombre es protagonista siempre queda algo sin concretar. No obstante, Marx no subordina el destino de la idea de la universalidad del hombre a un absoluto histórico, que sería su fin, sino a la empresa humana de bregar constantemente para que la historia tenga un sentido más coherente para los hombres que la crean.

VI

ACERCA DEL PODER Y LA IMPOTENCIA DE LA FILOSOFÍA

por *Danilo Pejovic*

Danilo Pejovic, quien tradujo al servo-croata las obras de Lukács, Bloch, Heidegger, Sartre, y otros, también escribió artículos acerca de estos autores. Entre sus libros mencionaremos *La filosofía francesa del Iluminismo, El mundo real* y *¿Por qué la filosofía?* Nació en Ludbreg, Yugoslavia, en 1928, y estudió filosofía en la Universidad de Zagreb, donde se doctoró en 1958. Posteriormente estudió durante dos años en la Universidad de Friburgo y en Nueva York. Desde 1955 enseña filosofía en la Universidad de Zagreb.

"La filosofía y la revolución" es un tema frecuente en nuestras discusiones filosóficas, un tema que está de moda no sólo porque recuerda que celebramos el vigésimo aniversario de la sublevación popular en Yugoslavia, sino también porque es decisivo en el plano más elevado para la integridad del marxismo, pues revela la vitalidad de la relación entre el pensamiento de Marx y el mundo material, y corporiza la esencia del atractivo intelectual y práctico que el pensamiento de Marx ejerce sobre la historia moderna.

En verdad, "La filosofía y la revolución" no es sino otra forma de expresar el remanido axioma de Marx acerca de la "realización de la filosofía", que comienza como una revolución dentro de la filosofía para terminar en una filosofía revolucionaria expresada como filosofía de la revolución.

Lo que está en juego aquí no es sólo una frase retórica revolucionaria salida de la pluma del joven Marx, ni un artificio estilístico llamativo, ni una metáfora literaria exagerada que glosa "una combinación de Hegel y Feuerbach" a los ojos

de aquellos intérpretes y críticos que se complacen en señalar que las "creaciones maduras del viejo Marx" superan un iluso romanticismo juvenil y revelan una renuncia "definitiva" a la filosofía en favor de la política.

No; la idea de la "realización de la filosofía" persistió como pensamiento capital de Marx desde que apareció con su formulación originaria en *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, sin declinar en el llamado "Marx intermedio", el escritor político, hasta las páginas finales del tercer volumen póstumo de *El capital*, que continúan empleando, mal que les pese a todos los antifilósofos "realistas", categorías "abandonadas mucho tiempo atrás" tales como las de "alienación" y "realización". Casualmente, la idea de la realización de la filosofía sirve en verdad de base para el famoso análisis de Marx sobre el "fetichismo de las mercancías", que figura en el primer volumen de *El capital*, para la lucha de Marx por la reducción de la jornada de trabajo, y para los principales componentes de su *Crítica del programa de Gotha*.

En consecuencia, lo que está en juego aquí es nada menos que la idea fundamental de Marx. La totalidad de la magnífica estructura del marxismo se yergue o se derrumba sobre ella. Sin embargo, debemos admitir a renglón seguido que la forma en que está enunciada dicha idea se modifica en el curso de los escritos de Marx. A esto, y al lenguaje poco ejemplar que impera en las obras posteriores, se debe que el concepto no resulte siempre claro. Pero no hay razones para que no se acepte en todos los terrenos que nuestra interpretación *intelectual* del *conjunto* de las obras de Marx es fundamental.

Así, la idea de la "solemnización de la filosofía" en el sentido de que a la filosofía se la ha de tomar *en serio* y de que sólo por este camino la filosofía puede ser capaz de *cambiar* el mundo (cf. la Undécima Tesis sobre Feuerbach) constituye la idea capital de Marx como pensador, e indica claramente su *suprema ambición intelectual* de ser ni más ni menos que *prometeico*. Ya en su temprana tesis doctoral acerca de "La diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro" Marx había citado la imagen de Prometeo, definiéndola como "la más sublime de toda la nómina filosófica", y viendo en él la personificación del concepto de filosofía inmanente en toda la historia de Occidente. La filosofía, que nació

en Grecia como pensamiento crítico, como parte de un esfuerzo para librar al hombre del miedo, fue antimítica desde sus comienzos, y recurrió por primera vez a la *razón*, y no a la superstición, para explicar el mundo. Por lo tanto, la misión histórica de la filosofía había consistido en guiar hacia la *liberación* del mundo en el curso del proceso de elucidación de la verdad acerca del hombre y el ser como un todo. Prometeo inauguró la herejía cuando robó el fuego a los dioses y se lo entregó a los hombres para que éstos pudiesen habitar una tierra caliente; por ello Marx lo identificó como el primer filósofo.

En otras palabras, la filosofía auténtica sólo podía justificar su existencia manteniéndose fiel a su misión prometeica. Según la opinión de Marx, en los tiempos modernos la filosofía había *traicionado* su misión prometeica y su *raison d'être* al convertirse en una ciencia exacta de las cosas, o sea, al trasformarse en la economía del mundo burgués.

Marx interpretó el viraje que dio la filosofía en los tiempos modernos y la aparición de la economía burguesa de la producción de mercancías y de la explotación del hombre y la naturaleza con fines de lucro, como un proceso *idéntico* al de la corrupción que experimentó la filosofía cuando se transformó de una idea de liberación en la ciencia de la explotación y la esclavización.

Según Marx como pensador, la misión primordial de la filosofía consistía en *dar otro viraje*, en "revolucionarse", y en volver a sus orígenes implantados en la gran tradición humanista del mundo antiguo. Esto sólo resultaría posible si se destruía el mundo que había trasformado a los hombres en cosas, ese mundo del cual en la filosofía moderna se había obtenido la expresión alienada más objetiva por intermedio del esquema hegeliano.

Según Marx, el enfoque serio de la filosofía y la solemnización de la esencia de la filosofía han de tomar la forma de la abolición del mundo real que por obra de su alienación omnímoda trasformó la filosofía en una charlatanería necia y la exilió al reino de los pensamientos puros de una imaginación puramente intelectual. La alienación recíproca entre la filosofía necia y el mundo real (serio) no representa por lo tanto un

problema filosófico sino en verdad, y ante todo, un problema del mundo.

Sin embargo, como la filosofía hegeliana no era sino la expresión intelectual perfeccionada de la insensatez del mundo burgués, se había abierto el abismo más ancho posible entre la filosofía como racionalidad y el mundo como insensatez. La única forma de reconciliar a la una con el otro consistía en realizar el sentido de la filosofía que se había perdido totalmente en el mundo. Así, el concepto de revolución de Marx se ensambla con su idea acerca de la realización de la filosofía.

Por otra parte, y puesto que Marx fue discípulo de Hegel, surge el interrogante acerca de si aquél no interpretó la realización de la filosofía primordialmente como la realización de la filosofía hegeliana.

¡Sí y no! Sí, en la medida en que el pensamiento hegeliano continúa siendo filosofía. Pero no, en la medida en que el pensamiento hegeliano constituye la imagen más colosal de la pérdida de la filosofía como medio para liberar al mundo.

En consecuencia, el concepto de Marx sobre realización de la filosofía es esencialmente *ambiguo*, precisamente en la medida en que es el *pensamiento filosófico* de la revolución. Esta ambigüedad esencial del mensaje de Marx lleva implícita la clara posibilidad de una *interpretación dual*. La realización de la filosofía se materializa primeramente como realización de la filosofía hegeliana, pero *también como algo más*, mucho más recóndito y por consiguiente mucho más difícil de comprender.

Así, la posibilidad de una interpretación dual está presente dentro del mismo pensamiento de Marx. Es posible interpretar el pensamiento de Marx *únicamente* como la exigencia de que se realice la filosofía moderna tal como se halla comprendida en el programa hegeliano, en tanto se olvida el otro aspecto. En realidad, esto fue lo que sucedió.

Éste es precisamente el motivo por el cual fue posible que se aprehendiera la realización de la filosofía sólo como el cumplimiento del reclamo hegeliano en favor de una total racionalización del mundo. Sin embargo, en la era moderna el mundo ya ha sido racionalizado desde el ángulo de la tecnología y la economía actuales. Al mismo tiempo, el otro aspecto del pensamiento de Marx, o sea la realización de la función prometeica de la filosofía, quedó relegado al olvido. Sobre esta base, Marx

también veía a Hegel como *positivista*, como un intérprete del mundo real que ha de ser eliminado en su realidad y devuelto al libre usufructo de la humanidad.

Actualmente muchos interpretan esta misma idea acerca de la trasformación del mundo como una expresión de la disconformidad de Marx con el conservadorismo hegeliano, como una exigencia para que el hegelianismo se radicalizase, y como un esfuerzo para cumplir el programa del maestro. Estos intérpretes aducen que Marx era en consecuencia un *tecnólogo*, y que todo lo que le sucedió a su pensamiento en el siglo XX era inevitable, y no podría haber sido en otra forma.

Toda la dificultad para la comprensión de la idea fundamental de Marx reside en esta ambigüedad especulativa. Marx sabía que su idea acerca de la realización de la filosofía no podría concretarse *independientemente* del cumplimiento del programa hegeliano, o sea, de la racionalización del mundo en términos de tecnología y economía modernas. Sin embargo, Marx no pensó en momento alguno que éstas marcarían la consumación de su propio programa o que la realización de la filosofía como idea prometeica de la liberación se reduciría a la realización de la filosofía moderna.

Marx sabía que "no puede haber regreso a los viejos tiempos" y que su visión sólo podría consumarse junto con la consumación de la filosofía hegeliana. No obstante, en aquello que *había sido*, no todo había muerto; estaba contenido en la esencia del futuro. Sólo así podemos explicar las frecuentes "digresiones románticas" de los escritos de Marx, en las cuales expresa su admiración por el artesano medieval como artista, contrastándolo con el trabajador mecanizado moderno, desmembrado en cuanto personalidad y trasfigurado por la división del trabajo en un engranaje de máquina.

Esta ambigüedad acerca de la realización de la filosofía permite entender a Marx *sólo como tecnólogo*, y ésta continúa siendo una interpretación posible.

Así entendió a Marx la socialdemocracia, que fue la primera que fragmentó el conjunto de su pensamiento en componentes "puramente científicos" e "ideológico-éticos". A continuación, el pensamiento de Marx fue disuelto dentro de una "estructura científica objetiva", entendida al estilo de las cien-

cias naturales y complementada por un "imperativo ético" puro. La teoría y la práctica consiguientes forman parte de la historia.

Muchas interpretaciones contemporáneas del marxismo, incluida la del filósofo polaco Leszek Kolakowski (1956), insisten aún en separar a Marx el estudioso de Marx el ideólogo. No obstante, lo más grave es que estas "reconstrucciones" despejaron el terreno para interpretaciones que no permanecieron simplemente en el plano de la teoría sino que también penetraron en gran escala en el terreno de la práctica política.

¿Quién es el principal intérprete de Marx en ese sentido? ¿Quién construyó sobre esta interpretación incorrecta todo un sistema de ideas como base para la práctica política?

Nada *menos* que el "*mayor* genio de la humanidad", ensalzado durante mucho —demasiado— tiempo como el "mayor filósofo, economista, político, estratega, lingüista, esteta, etc., etc." ...¡Stalin!

¿Qué significa el stalinismo en *términos filosóficos?* Precisamente una interpretación de la idea de Marx acerca de la realización de la filosofía en un sentido estrictamente hegeliano, o sea, la *realización de la filosofía como tecnología*, que culminó en la versión stalinista del "socialismo en un solo país".

Pero no debemos buscar las fuentes de esta interpretación en los escritos "filosóficos" de Stalin, ni tampoco en sus discursos políticos, y mucho menos en la edición oficial soviética de esta "joya", ni en la persecución policial contra la filosofía académica. En el mejor de los casos, los datos que figuran en esas fuentes proporcionarían sólo descripciones parciales y periféricas de lo que Stalin logró en el curso de su gobierno en la práctica de la "tecnificación" planificada de Rusia.

En realidad esta hazaña sólo fue posible sobre la base de una *organización total* o *absoluta* de la política, de la economía, y de todas las facetas de la vida soviética en general. Todo debía ser planificado y calculado desde un centro único, todo debía ser objetivado a la luz de un ordenamiento racional del mundo como sistema técnico. Todos los "sectores" de la realidad debían funcionar como engranajes de un solo mecanismo, con la fuerza y el impulso motrices encendidos en la persona del Líder.

La organización tecnológica absoluta es factible en la práctica en algún punto de este mundo, en nuestro tiempo, sólo

porque la tecnología no se limita a ser el rasgo característico de la vida actual, sino que *es* más precisamente la *contemporaneidad* en el sentido de vida actual descarnada, la *era presente del mundo*. Porque la tecnología se gesta en la esencia del curso de la historia moderna.

En este sentido, Stalin "tenía al derecho de su parte" cuando exigía que todo se sacrificase en aras de esta meta, y tenía un conocimiento ejemplar acerca de la forma de ejecutar su política en la práctica. Este conocimiento, que no tolera ningún desacuerdo y que lo sabe todo antes y mejor que cualquier otro, representa el único conocimiento posible en una organización absoluta. Es el famoso *conocimiento* absoluto hegeliano que remata la *Fenomenología*.

Éste es el motivo por el cual Stalin era en todas partes y siempre "el mayor" esto y aquello, y por el cual nadie podía saber más que él. Más exactamente, todas las formas inferiores de conocimiento eran sólo etapas previas de lo absoluto, y quedaban promulgadas, justificadas y dignificadas sólo cuando el Líder asentía, privando a sus súbditos de su naturaleza esencial y concediéndoles un lugar adecuado dentro del sistema del círculo cerrado del conocimiento absoluto.

Éste es el secreto especulativo-dialéctico metafísico del stalinismo. ¿Pero cómo apareció el stalinismo en términos empíricos?

Exactamente como lo opuesto. En su condición de servidor del pueblo y de la tecnología, Stalin aparecía retratado en tonos ascéticos como el más empeñoso de los modestos amanuenses de la organización.

No obstante, en esencia, la imagen metafísica y la imagen empírica de Stalin emanan de la misma configuración esencial. Aun él, con todo su poder, es la imagen misma de un *instrumento*, porque el instrumentalismo de la tecnología no perdona a ningún hombre, y así Stalin sólo podía ser el instrumento colocado a disposición de algún elemento supremo incorporado al sistema de organización absoluta.

Después de haber transformado todo en instrumentos y equipos, Stalin procedió a ejecutar su programa de industrialización y logró europeizar a Rusia convirtiéndola en una gran potencia tecnológica. Estaba expandiendo en este sentido la obra de Iván el Terrible y de Pedro el Grande, y por muy extraño

que ello parezca, se transformó en el *mayor continuador del mundo burgués*. Es el filósofo por excelencia de la revolución tecnológica. Gracias a sus esfuerzos, la Rusia campesina alcanzó el nivel de capacidad necesario para conquistar el cosmos y disparar cohetes hacia el cielo, que en una época fue el dominio de los dioses ahora muertos.

¿Por qué, entonces, es posible e incluso justificable que los continuadores de Stalin critiquen al stalinismo?

Porque el stalinismo es al fin y al cabo una *etapa romántica* de la revolución tecnológica, y porque los métodos stalinistas se están convirtiendo en una barrera para los nuevos adelantos tecnológicos. Por lo tanto, la crítica al stalinismo que hoy tiene por escenario a la Unión Soviética equivale principalmente a una destrucción de los obstáculos para la realización adicional de la filosofía como tecnología, porque los métodos stalinistas resultan anticuados en la Rusia actual. Esto no significa que dichos métodos dejarán de desempeñar un papel en aquellos países que pasan por un nivel de desarrollo similar al que actualmente tiene China. Es posible que a su hora el "comunismo chino" aventaje al stalinismo, acercándose cada vez más a la "forma bestial" que Marx vislumbró en la posibilidad de semejante realización de la filosofía:

> El *comunismo* es, finalmente, la expresión *positiva* de la abolición de la propiedad privada; es, ante todo, la propiedad privada general. Al enfocar esta relación en su *generalidad*, el comunismo es en su forma primaria sólo la generalización y expansión de dicha propiedad. Así, el comunismo se manifiesta en una forma dual. Al principio la oposición del régimen de propiedad privada es tan vigorosa, que el comunismo primario querrá liquidar todo aquello que no sea susceptible de ser poseído por todos como propiedad privada, apropiarse del talento, etc. La posesión física directa se convierte en la única meta de la vida y la existencia. No se suprime la condición del obrero, sino que se la hace extensiva a todos los hombres. La relación de la propiedad privada perdura como la relación de la comunidad con el mundo de las cosas. Finalmente, la tendencia a oponer la propiedad privada general a la propiedad privada llega a expresarse en una forma tan animal que la comunidad de las mujeres se contrapone al matrimonio (que es por cierto una forma de propiedad privada exclusiva), y la mujer se convierte en propiedad social y común. Es lícito afirmar

que esta idea acerca de la comunidad de las mujeres constituye el secreto a voces de este comunismo terriblemente vulgar y nada reflexivo. Así como la mujer pasa del matrimonio a la prostitución vulgar, así también todo el mundo de la riqueza —o sea, del ser humano objetivo— pasa de una relación de matrimonio exclusivo con un propietario privado a una relación de prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, que niega en todos los órdenes la personalidad humana, no es más que la expresión consecuente de la propiedad privada, que es a su vez una negación. La envidia general, que se constituye en fuerza, *sólo es una forma* encubierta que adopta la avaricia para consagrarse y satisfacerse de otro modo. El espíritu de la propiedad privada en cuanto tal se vuelve por lo menos contra toda propiedad privada más rica, asumiendo características de envidia y tendencia a un proceso nivelador, características éstas que se pueden definir como esencia de la competencia. El comunismo vulgar es simplemente una prolongación de esta envidia y de este proceso nivelador en términos de un mínimo preconcebido. Su horizonte es específico y limitado. Precisamente esta negación abstracta de todo el mundo de la cultura y la civilización, este regreso a la sencillez antinatural del hombre indigente y sin necesidades y que todavía no ha llegado a la etapa de propiedad privada y menos aún la ha superado, prueba qué poca relación tiene esta abolición de la propiedad privada con la apropiación auténtica.

La comunidad es sólo una comunidad de trabajo y de igualdad de salarios, abonados por el capital conjunto, o sea, por la comunidad en función de capitalista universal. Ambos términos de esta relación se elevan a una supuesta universalidad; el trabajo como una obligación impuesta a todos, el capital como universalidad y poder reconocidos de la comunidad [1].

¿Puede haber una descripción mejor del "camino chino hacia el socialismo"?

Sin embargo este camino chino hacia el socialismo no es más que la forma asiática del stalinismo, una prolongación del stalinismo en la forma de una caricatura de la omnipresente insensatez total de la existencia.

Si el stalinismo es por consiguiente una de las etapas de la

[1] Marx y Engels, "Manuscritos económicos y filosóficos", en *Rani ravodi* (*Primeras obras*), 2ª ed. (Zagreb, 1961), págs. 239-240.

revolución tecnológica y una de las formas de realizar la filosofía en el sentido marxista como realización exclusiva de la filosofía hegeliana, entonces han quedado simultáneamente definidos su lugar en la historia, sus límites y su transitoriedad. En consecuencia, no basta con decir que el stalinismo es falso; es *una parte de la verdad.* El desarrollo de las fuerzas productivas, como faena capital del presente, crea parte del futuro pero no es en sí mismo el futuro. No puede haber ocio en el seno de la pobreza, y la filosofía emana del ocio en cuanto contemplación (en su *Metafísica,* Aristóteles afirmó que el lujo de la contemplación sólo es posible cuando han sido satisfechas las necesidades físicas), y de la búsqueda del sentido de la existencia humana en el mundo y en la totalidad del ser.

Por lo tanto las metas del socialismo consisten en revolucionar las relaciones humanas y en trasformar al hombre mismo, y no en promover las fuerzas productivas.

Éste es precisamente el motivo por el cual el stalinismo no humanizó las relaciones en el proceso de producción, y mucho menos aún las relaciones sociales y humanas en general. Al poner todo al servicio de la industrialización, Stalin destruyó mucho en aquella órbita, y quizás en última instancia también la cultura misma. Si bien la música, la más abstracta de las artes, floreció durante el régimen de Stalin, no ocurrió otro tanto con la poesía y las artes pictóricas.

Naturalmente, Stalin no sabía ni quería saber acerca del aspecto prometeico del problema, y mucho menos encararlo, pero ésta continúa siendo la misión esencial del socialismo democrático. Para esta faena no es necesario el poder político. Ni tampoco se podrá conquistar la meta en su totalidad, porque este sentido oculto del ser es la *verdad del mundo,* que sólo se puede captar fragmentariamente en el tiempo como reflejo de su transitoriedad. El objetivo de la historia, el pleno sentido de la historia, nunca podrá ser realizado en su totalidad. Sólo podremos acortar la distancia que nos separa de él.

¿Qué puede aportar la filosofía a este fin?

Como poder, la filosofía ya se realizó en la tecnología. Como impotencia, es posible definir a la filosofía como la impotencia creadora para determinar el sentido pleno del movimiento que se revela parcialmente en diversas eras de la historia. Por lo tanto, en la historia, el mundo está orientado hacia algo que lo

supera, evidenciando la impotencia de la filosofía y del mundo mismo. Sin embargo, todavía "es sensato" realizar el sentido perdido del mundo, porque éste es un esfuerzo y un desplazamiento consciente orientado hacia este sentido perdido para que el hombre pueda estar en paz consigo mismo, sentirse cómodo, y regresar de un territorio ajeno a su patria y a su auténtico ámbito. Éste es un proceso que dura tanto como la historia, porque el tiempo iguala a la transitoriedad en marcha hacia el supremo sentido de la vida humana sobre este planeta que se realiza sólo por etapas.

Por consiguiente, todas las *utopías* parecen desbordantes de pretensiones exageradas, porque no emanan de la conciencia prometeica que tenían los griegos de la misión de la filosofía, sino de la fe bíblica en la salvación. Así la tecnología degenera, de medio para acortar la jornada de trabajo y aumentar el tiempo de ocio, en un esfuerzo para emanciparnos de la maldición del trabajo (cf. el exilio de Adán, expulsado del paraíso), lo que conduce a consecuencias muy peligrosas y a la negación de la transitoriedad como esencia de la historia.

Pero si se entiende que la meta de la historia no es la salvación, sino una vida más libre y más cuerda sobre este planeta, entonces la filosofía cumple la misión que vislumbrara Marx, a saber, ser sensata (y no calculadora) y capaz de ayudar a los seres humanos a vivir más sensatamente y de conducirlos hacia la libertad. Si se olvida esta *otra* interpretación esencial del pensamiento de Marx, que contrasta con el stalinismo, todo está perdido.

Toda gran idea ofrece la posibilidad de la interpretación dual, así como de la interpretación errónea. Esto explica por qué "fue posible" el stalinismo, y por qué nuestra lucha por la dimensión *humanista* del pensamiento de Marx tiene una importancia capital en este momento de la historia. La filosofía no puede probar nada, pero puede señalar el rumbo si estamos dispuestos a escucharla.

Por lo tanto, en un sentido esencial y más profundo, la filosofía y la revolución permanecen entrelazadas como dos aspectos de un proceso único que durará tanto como la historia. En los términos más simples, Marx deseaba *apartar* la vida del hombre de la preocupación por las cosas y orientarla hacia una mayor preocupación por sí mismo y por el signifi-

cado de su propio ser, olvidado en el mundo del trabajo, la economía y la tecnología. Esta es la *revolución esencial* que presuntamente debe producirse dentro de nosotros.

De lo contrario, existe el peligro de que se continúe interpretando a Marx como un tecnólogo y como el profeta de la revolución tecnológica que desembocará en una mítica abundancia.

Marx *no* quería esto. Si no estudiamos con seriedad esta otra cara de su mensaje acerca de la solemnización de la filosofía, o si no lo escuchamos hasta el fin, o si lo escuchamos mal, entonces la filosofía quedará despojada de todo sentido. Y Stalin será el supremo marxista moderno y el más auténtico de todos.

VII

REFLEXIONES SOBRE UTOPÍA Y REVOLUCIÓN

por *Maximilien Rubel*

Maximilien Rubel es jefe de investigaciones del Centro Nacional Francés de Investigación Científica y ha escrito profusamente acerca de Marx y el marxismo. Nació en Chernowitz, Austria-Hungría, en 1905, y adoptó la ciudadanía francesa en 1936. Es licenciado en artes y doctor en letras. Entre sus libros citaremos: *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx; Karl Marx, pages choisies pour une éthique socialiste*; *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*; y *Karl Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (en colaboración con T. B. Bottomore).

En la médula misma del pensamiento socialista es posible hallar dos ideas muy importantes: Utopía y Revolución. Sin embargo, casi nunca se estudia su relación mutua. Aparentemente la Revolución implicaría el rechazo o la exclusión de la Utopía, y la Utopía implicaría la proscripción o la negativa de la Revolución. Éste parecería ser, sucintamente descripto, el enfoque de los pensadores socialistas del siglo XIX. En el siglo XX, y hasta comienzos de la Primera Guerra Mundial, la polémica —aunque restringida a las disputas ideológicas que surgían periódicamente entre los marxistas y los no marxistas, o entre los marxistas y los anarquistas— fue un poco más animada. Pero desde entonces sólo reina el silencio, como si el tumulto de la historia contemporánea hubiese silenciado todas las voces que pudieran atreverse a reclamar que se reanude el debate.

De vuelta a las fuentes

El marxismo no es la suma total de toda la ideología socialista. Tampoco engloba a todo el pensamiento socialista. Su ética y sus teorías se remontan a la revolución industrial que tuvo por escenario a Inglaterra en el último tercio del siglo XVIII. Desde su misma génesis, el socialismo surge con todas las características de un nuevo evangelio, de un mensaje de liberación y salvación mundiales. Por muy visionarios que hayan parecido a otros, los primeros socialistas o comunistas de la era industrial no imaginaron que sus ideales disonaran con los medios prácticos para ponerlos en ejecución. William Godwin piensa que la razón es el medio para lograr la transformación deseada; Graco Babeuf piensa que el medio es la violencia, o sea la sinrazón. Como consecuencia de la clausura del Club del Panteón, la Revolución, definida al principio como un movimiento legal, se convierte en asunto de un "directorio secreto" dotado de poderes para actuar "por y para el pueblo". La idea de Babeuf consiste en tomar el poder para "devolvérselo al pueblo"; pero antes es necesario vencer algunos obstáculos. Si se convoca a las masas a una elección, éstas son muy capaces de restaurar la tiranía. Hay que educarlas antes de que ejerzan la soberanía.

Es inevitable que una vez lanzados por la pendiente de la impaciencia y la autoridad "provisional", los partidarios de Babeuf transformen la revolución social en una guerra organizada, con todas las reglas del juego: jerarquía, disciplina, obediencia, órdenes, especialización, etc. Se trata de una Revolución manejada desde arriba por un estado mayor o un comité de expertos, hasta que llegue la hora en que las masas puedan actuar por sí mismas... después de derrotado el enemigo y de conquistado el poder. Esta ambigüedad de la tendencia de Babeuf se repite en Augusto Blanqui y sus partidarios: la honestidad y las buenas intenciones son pruebas de devoción ofrendadas al pueblo, un pueblo todavía ignorante, reducido a una simple materia inerte, o más exactamente a una fuerza de choque principal en el campo de batalla. La esencia de la corriente de Babeuf consiste en la violencia organizada sometida a una dirección exterior. Su humanismo está en su intención,

en el objetivo, en la Utopía, pero no se lo encuentra en los medios... a menos que uno considere que los actos de venganza perpetrados por las masas rebeldes constituyen manifestaciones de su voluntad de emanciparse. En este caso el propósito de la violencia consistiría en "humanizar" la violencia, porque aspira a fundar una sociedad desprovista de violencia. El riesgo y la debilidad de semejante concepción residen en la imposibilidad de prever y justipreciar, de elegir y evaluar los actos con una perspectiva humanista.

El socialismo llamado utópico se remonta a una tradición de racionalismo humanista anterior a la Revolución Francesa. Saint-Simon, heredero espiritual de los enciclopedistas, cree que el poder político sólo desempeña un papel accesorio. El "Nuevo Cristianismo" constituye la base ética de un poder que no es político sino administrativo (directivo). La esencia de este cristianismo socioeconómico es una ciencia de la producción. La política es reemplazada por la organización industrial orientada hacia la seguridad y el bienestar humanos, cuyo único objetivo consiste —según las palabras póstumas de Saint-Simon— "en asegurar a todos los hombres la mayor libertad para el desarrollo de sus facultades".

Los utopistas procuran reformar la sociedad en nombre de la razón y la ciencia. Robert Owen entiende que la cooperación es la clave para resolver los problemas sociales. Owen no tiene el apasionamiento de Charles Fourier; carece de imaginación; su doctrina se reduce a unas pocas ideas elementales, y entre éstas la fundamental estipula que el hombre es el producto de su medio ambiente. Sin embargo, este pionero del socialismo cooperativo está siempre dispuesto a defender el esfuerzo *espontáneo*, la desconfianza e incluso la hostilidad contra los poderosos, los ricos, las clases gobernantes. Si socialismo equivale a cooperación, y si en última instancia el socialismo de Marx no es más que un sistema o un método de producción cooperativa, entonces Marx es discípulo de Owen.

Karl Marx

Marx no abolió la Utopía. Por el contrario, la rejuveneció y ensanchó sus perspectivas. Gracias a él, la Utopía se convierte en un movimiento único en dos etapas: Revolución-Creación.

Antes de Marx, los utopistas estudiaban e imaginaban la creación independientemente de los hombres que presuntamente debían construir la Ciudad Nueva. El hombre fue la primera y principal preocupación de Marx. "Sabemos que para actuar correctamente, las flamantes fuerzas de la sociedad sólo necesitan que quienes las controlen sean hombres flamantes... y esto es lo que son los trabajadores" (*Discurso en el Aniversario del "People's Paper"*, 14 de abril de 1856).

Marx, que inicialmente fue discípulo de Fourier y de Owen, habría de consagrarse muy pronto a la lucha política, pero nunca rompió los lazos espirituales que lo unían al socialismo utópico. Al respecto, basta leer una declaración que preparó, dos años antes de su muerte, para los populistas rusos que le preguntaron su opinión acerca de las posibilidades y perspectivas de las comunas de campesinos en el contexto del desarrollo del capitalismo en Rusia. En el curso de ese extenso y difícil análisis, Marx no se refiere ni una sola vez a los problemas políticos propiamente dichos, tales como las estructuras de clases o la organización del partido. Todas sus reflexiones se concentran sobre la naturaleza originaria de la institución arcaica de la comuna rural y en su importancia como "elemento regenerador en la sociedad rusa, (un) elemento de superioridad sobre los países esclavizados por regímenes capitalistas".

En esta apología de un "microcosmos localizado", tal como Marx califica a la comuna rusa, es fácil percibir un último tributo a Robert Owen, adalid del socialismo cooperativo y comunitario. Al igual que su predecesor, Marx deposita toda su confianza en la espontaneidad creadora de aquellos que producen la riqueza de las naciones sin usufructuarla ellos mismos. Atribuye a la comuna primitiva las virtudes de un microcosmos social. En esta idealización de una institución todavía poco conocida es posible reconocer una proyección hacia el futuro de una imagen voluntarista. Sin embargo, no es casual que Marx simpatizara con la Utopía de Owen. La comuna cooperativa que imaginó Marx se adapta a la ecuación que mencionamos anteriormente: la de la oposición entre el concepto jacobino (político) y el que en beneficio de la claridad llamaremos ahora concepto comunalista del movimiento obrero. En el primero, se concede la iniciativa en la acción

y la conciencia de los fines a una vanguardia política que encabeza a masas multitudinarias y fácilmente manejables; en el segundo, la dimensión reducida de los grupos de acción permite prescindir de los dirigentes perdurables y por lo tanto "profesionales", y todas las *élites* políticas resultan superfluas. En este caso, el delegar un poder no implica renunciar a un derecho, sino conferir un mandato temporario e imperativo para una función estrictamente circunscripta.

En cierto sentido Marx es el más utópico de los utopistas: poco preocupado acerca de la Ciudad futura, consagrado a destruir el orden existente, eleva la Revolución al nivel de un requisito absoluto. Es la mecánica de esta Revolución imaginaria e imaginativa la que comparte rasgos de la Utopía: presupone hombres profundamente conscientes de sus "doradas miserias", hombres capaces de analizar toda la gama de la realidad social y socialista. En verdad, Marx formula una ley económica de la pauperización que es más difícil de entender que la indigencia pura y absoluta. Injerta la Utopía futura en la lucha diaria presente y fija una clave dialéctica para la revolución proletaria: dejad que los trabajadores deseen y hagan *su* revolución, y a cambio de ella recibirán el socialismo. En otras palabras, el hecho de que los trabajadores adquieran conciencia de su alienación (en el sentido más profundo que Marx atribuye a este término hegeliano) equivale *eo ipso* a que se capaciten tanto para destruir el capitalismo como para construir la Utopía: una sociedad sin clases, sin Estado, sin dinero. Así, el concepto de Marx contiene una rara paradoja: se presume que es en el punto culminante de su miseria cuando los trabajadores toman conciencia de la urgente necesidad de marchar hacia un renacimiento social a través de la revolución *total*. Extraño "materialismo", en verdad, éste que imagina semejante metamorfosis del esclavo que ha sido trasformado en un simple engranaje de una máquina industrial productora de lucro.

Marx supone que la "conciencia comunista" "emana" de las masas desposeídas, y no de una *élite* intelectual (*La ideología alemana*). Los intelectuales burgueses no pueden convertirse en comunistas antes de llegar al grado de conciencia revolucionaria propio de los obreros esclavizados. Aquí reside la paradoja del movimiento obrero. Sin embargo, Marx

establece la distinción entre conciencia socialista y ciencia socialista. Esta última es tanto posible como necesaria en relación con el bifacético movimiento concreto del proletariado: conciencia de clase y acción política.

Al designar sus propios voceros políticos, los trabajadores expresan su voluntad de trastrocar el orden existente desde adentro o —según las circunstancias— desde afuera de las instituciones establecidas. "El proletariado se constituye en clases y, por consiguiente, en partido político", declara el *Manifiesto comunista*, demostrando así que los trabajadores, en lugar de afiliarse a los partidos políticos ajenos a sus propias filas, despiertan espontánea y creadoramente a la conciencia de su personalidad. En tanto que lo que une a la clase burguesa es el interés y el lucro, la cohesión del proletariado como clase se forja en la lucha cotidiana por el pan y en la conciencia de la marcha hacia un objetivo revolucionario. Lo que Marx —y antes que él, en 1843, Flora Tristan— formuló así en un sola proposición, a saber, que "La emancipación de la clase trabajadora debe ser conquistada por la misma clase trabajadora", perdura como postulado implícito de todo el pensamiento socialista auténtico.

Los sindicatos, los partidos, los consejos y otras formas de organizaciones obreras *sólo* son *fieles a sus objetivos si han* sido creados consciente y espontáneamente por los mismos trabajadores. Como clase cuya misma existencia asume la forma de lucha organizada, los trabajadores no deben confiar su iniciativa a manos de una *élite* que pretenda prescribir y guiar su acción social y política. Éste es el único significado que se puede atribuir a la fórmula que Marx y Engels repitieron una y otra vez para censurar a la *intelligentsia* por su presunta intención de educar políticamente a la clase obrera. Es indudable que los intelectuales desempeñan un papel en el movimiento obrero; pero dicho papel será adecuado y eficaz sólo en la medida en que introduzcan en el movimiento "elementos de cultura" y no teorías de ocasión, filosofías, o doctrinas esotéricas vinculadas con los fines y medios de la historia, con la dialéctica de la acción revolucionaria, etc. Es cierto que como hombre de acción y "dirigente" partidario, Marx no se adaptó siempre en forma estricta al principio de la autoemancipación de los trabajadores. Pero por lo menos

tanto él como Engels reconocieron este hecho y percibieron sus culpas cada vez que se sometieron a una indagación introspectiva.

El marxismo juzgado por Marx

El verdadero problema no consiste en la disyuntiva Utopía-Marxismo, Marxismo-Reformismo, Marxismo-Revisionismo, sino en la disyuntiva Jacobinismo-Autoemancipación. El problema consiste en averiguar si cuando las clases sociales y los hombres como tales confían a cuerpos escogidos y/o elegidos la representación y defensa de sus intereses, pueden retener la autonomía de su conciencia y sus acciones.

Aquí acecha una peligrosa ambigüedad: ¿una clase social puede tener *una* conciencia, *una* voluntad, *una* acción? En otras palabras, ¿es posible que una clase social piense, desee, actúe, si no es a través de mandatarios "democráticamnete" elegidos para *representar*, o sea, para *enunciar* la voluntad y el pensamiento de una comunidad? En tal caso, ¿la aprobación formal o tácita del grupo a los actos y decisiones de su delegado no es la *única* prueba capaz de demostrar la coherencia entre la voluntad de aquél y el comportamiento de éste? Pero si la pregunta, así formulada, lleva implícita su propia respuesta, dicha respuesta no agota la *totalidad* del problema. En verdad, surge un nuevo interrogante, que exige una contrarréplica: ¿cuáles serían las condiciones más eficientes en las que una delegación de mandatos permitiría representar los verdaderos intereses del grupo en cuestión?

Este problema preocupó hondamente al pensamiento socialista anterior a Marx. La respuesta consistió en describir y definir una sociedad "ideal". Marx heredó y enriqueció este legado. Su desafío no apunta a los *principios fundamentales* del llamado socialismo utópico, sino a algunos de sus aspectos aberrantes. En el pensamiento de Marx la comuna de productores, la empresa cooperativa, la unicidad de trabajo y cultura —en síntesis, la Ciudad sin estado ni dinero de la Utopía— representan la resurrección, aliada a la tecnología moderna, de la comuna rural arcaica y de la cuna del comunismo primitivo.

La experiencia histórica de los últimos sesenta años enseña una lección clara e inequívoca: la concepción jacobina del movimiento obrero condujo al fracaso, tanto en su forma reformista como revolucionaria. Cuando Lenin rompió los vínculos que había mantenido hasta la Primera Guerra Mundial con las ideas de Karl Kautsky, proclamó la falta de efectividad del movimiento obrero de los países industrialmente desarrollados, cuyo proletariado había sido "traicionado" por una aristocracia surgida de sus propias filas. Y argumentó que, por el contrario, las condiciones materiales y morales para un movimiento revolucionario existían en un país industrialmente subdesarrollado y primordialmente rural, como lo era la Rusia zarista. Era allí —según la teoría llamada de la "Revolución Permanente", entonces común a Trotsky y Lenin— donde se podía poner en marcha, cuando no materializar, la revolución socialista.

En realidad, tanto en la teoría como en la práctica, Lenin y su partido eran una *élite* de intelectuales burgueses radicales injertados en una masa social agitada, cuyas auténticas aspiraciones revolucionarias fueron fácilmente manejadas por un aparato de revolucionarios profesionales. Antes de que trascurriera mucho tiempo ya se notaron los resultados. Después de ganar la confianza de los soviets formados espontáneamente que se oponían al gobierno de Kerensky, el partido bolchevique logró instalarse como poder del Estado. Al igual que en los países de tradición capitalista, una aristocracia política consciente de sus intereses y objetivos había ocupado el lugar del "microcosmos social" que —según la teoría y la Utopía de Marx— brota espontáneamente del suelo de toda sociedad en estado de evolución y transformación histórica.

Es posible que Marx haya sobreestimado el elemento político del movimiento obrero; pero nunca supuso que la clase trabajadora debía entregarse a la sabiduría dialéctica de un partido o de una *élite* de expertos políticos. Según Marx, la *utopía de la revolución es una ética de conducta revolucionaria.* La miseria de los trabajadores es el motivo capital del acto revolucionario, así como la fuerza creadora del nuevo orden social. El trabajador, como sujeto directo de esta transformación revolucionaria, es también su objeto... en consecuencia, se elimina a sí mismo en cuanto *asalariado.*

Conclusión

La Utopía y la Revolución son las dos coordenadas históricas del movimiento socialista. O sea que para materializarse, el movimiento socialista debe interpretarse a sí mismo como utopía y como revolución. Esto también significa que, para trasformarse en socialista, un individuo debe ser al mismo tiempo utopista y revolucionario: debe querer y desear la revolución y la utopía, querer la abolición de nuestra sociedad y desear la creación de la Ciudad Nueva.

La ética de la Revolución y de la Utopía es la de un humanismo socialista. El socialismo constituye una necesidad histórica sólo en la medida en que es imaginado y querido como una necesidad ética. Esto era lo que pensaba Marx cuando planteó el siguiente dilema: el proletariado es revolucionario o no es nada. Para restaurar su pleno sentido al concepto de ética socialista, agreguemos que el socialismo es la conciencia de la Utopía, o no es nada.

VIII

EL HOMBRE Y EL CIUDADANO SEGÚN MARX

por *Ernst Bloch*

Ernst Bloch fue profesor de filosofía en la Universidad de Leipzig hasta que lo obligaron a renunciar después de los acontecimientos de Hungría y Polonia, en 1956, y del proceso contra Wolfgang Harich, en Berlín Oriental, cuando su filosofía fue atacada por "contrarrevolucionaria" y "revisionista". En 1961 fue invitado por la Universidad de Tübingen, donde enseña en la actualidad.

Nació en 1885, estudió filosofía, física y música y se doctoró en filosofía en 1908. Durante el régimen nazi, vivió en Suiza, Francia, Checoslovaquia y Estados Unidos. Entre sus obras citaremos: *La herencia del presente; El principio de esperanza; Ley natural y dignidad humana.*

Antes de que la clase media asumiera el poder, ésta era o parecía ser más humana que cualquier otra clase de la historia. Defendía la libertad individual, el amor a la patria y la universalidad del género humano. Claro que había un límite para la libertad individual, en tanto que el amor a la patria podía convertirse en estrecho nacionalismo y el concepto de humanidad podía interpretarse según normas cada vez más abstractas. Pero ideales que parecen haber sido tan puros, por lo menos en sus primeras manifestaciones, pueden debilitarse, o incluso pervertirse, en la práctica; por regla general son más seductores cuando se los observa con criterio retrospectivo. A menudo se realizan esfuerzos para empezar de nuevo, para volver a partir desde el comienzo, como si originariamente todo hubiera sido perfecto. Cualquiera pensaría que el único error consistió en no haber seguido el curso que se formuló al principio. Y puesto que sólo a aquello que apareció más

tarde se lo confunde con la raíz de los males actuales, es allí donde se carga toda la responsabilidad.

No obstante, en el contexto actual, el ideal no resulta totalmente distinto de su materialización. Debemos recordar esto cuando está en juego la preservación del legado revolucionario, especialmente en lo que concierne al ideal del "ciudadano". Aunque no de manera tan obvia, *le citoyen* englobó desde el comienzo las semillas del futuro, y sirvió a las mismas corrientes económicas y sociales que más tarde engendraron al burgués emancipado. También los rasgos de este último, aunque muy diferentes de los del ciudadano progresista, y mucho menos atractivos que ellos —pues expresaban nada más que la simple libertad de empresa— constituyeron un ingrediente inseparable de la imagen originaria, o por lo menos un elemento importante del marco dentro del cual ésta fue concebida. En verdad, ya en 1791, cuando todavía se estaban proclamando confiadamente los Derechos del Hombre, las aspiraciones primigenias de la Revolución Francesa que nunca habrían de materializarse ya contenían una dosis considerable de reivindicaciones burguesas, y tal como sabemos, éstas fueron las que finalmente se materializaron en gran escala. Es evidente que el burgués —y no el ciudadano que poseía la libertad, igualdad y fraternidad reales— era quien tenía más actualidad, en términos económicos, porque era él quien proporcionaba la potencia impulsora de la producción industrial. En la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la "propiedad" ocupa un lugar destacado entre los cuatro "derechos inalienables del hombre": precede a la "seguridad" y a la "resistencia a la opresión". En cuanto a la libertad, la propiedad privada era el principal factor determinante de su contenido en la Constitución francesa de 1793. El Artículo XVII dice: "El derecho de propiedad representa el derecho de cada ciudadano a disfrutar y disponer según su arbitrio de su propiedad, rentas, trabajo e industria".

Aun antes de Termidor, esta concepción del *citoyen* armonizaba con los intereses capitalistas, en la medida en que el pueblo todavía no había producido una tierra en la que pudieran arraigar las flores de la verdadera libertad, o, tal como lo expresó Marx, en la medida en que el pueblo aún no había descubierto, en la idea del interés de la Revolución Francesa,

la idea de su propio interés verdadero. Así, Marx distingue radicalmente el contenido egoísta de los Derechos del Hombre en su texto originario, de la imagen política —todavía abstracta e idealista— del ciudadano. El acicate especial que lo indujo a establecer esta distinción con tanto vigor provino de observaciones condescendientes como las de Bruno y Edgar Bauer, quienes escribieron que las "masas acríticas" corrompieron "la idea pura" de la Revolución Francesa. Marx y Engels observaron, en cambio, que la revolución había tenido pleno éxito en su propósito de emancipar a la clase media y de inaugurar el sistema de lucro que era económicamente necesario en esa época. Para percibir esto, debieron someter a una crítica rigurosa la ideología de los Derechos del Hombre. Y en verdad, sin referirnos ya a este caso especial, es necesario que el socialismo someta cada fragmento de la herencia del hombre a un análisis crítico antes de apropiarse de él, y que no lo trate como si fuera sagrado. En tanto que las libertades burguesas son más burguesas que libres, es muy natural cotejar los derechos del hombre con su contenido ideológico. Desde el principio Marx los estudió con cautela, con negaciones parciales y con varias reservas. Así, en *La cuestión judía* (1844), Marx afirma que:

> Los llamados derechos del hombre, en cuanto distinguidos de los derechos del ciudadano, no son sino los derechos de un miembro de la sociedad civil, o sea, del hombre normalmente egoísta, aislado de sus semejantes y del conjunto de la comunidad. Por consiguiente, no se liberó al hombre de la religión, sino que se le concedió la libertad religiosa. No se lo liberó de la propiedad, sino que se le concedieron los derechos de propiedad. No se lo liberó del egoísmo de la empresa privada, sino que se le concedió la libertad de empresa.

Y en *La Sagrada Familia* (1845), escribió:

> La esclavitud misma de la sociedad burguesa es la que parece constituir la mayor libertad, porque la independencia aparentemente completa del individuo, que toma por libertad personal el control irrestricto de sus elementos vitales alienados —propiedad, industria, religión, etc.— ya no está atada por lazos a la comunidad, ya no está sujeta al control social... su libertad personal es en realidad una servidumbre

completa, una inhumanidad total... ¡Qué ilusión colosal es la sociedad burguesa moderna, la sociedad de la industria, de la competencia universal, de los intereses privados, de la anarquía, de la naturaleza autoalienada y de la individualidad espiritual! Esta sociedad está obligada a reconocer y promulgar derechos humanos al mismo tiempo que destruye en los individuos sus propias manifestaciones vitales, y procura otorgar al poder político en esta sociedad la forma que correspondía a las antiguas repúblicas.

En las primeras páginas de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), Marx calificó los mismos autoengaños como la "convocatoria de los muertos de la historia mundial". Sin embargo, ahora la crítica fructifica en importantes resultados positivos, que no se refieren a los derechos del hombre en general, sino a "los derechos del ciudadano": en las primeras páginas de esta misma obra Marx dice que las ilusiones de Robespierre (y un siglo antes, también las de Cromwell) fueron aquellas que "necesitaban para ocultarse a sí mismos las limitaciones burguesas del contenido de sus luchas y para mantener su entusiasmo en el plano elevado de la gran tragedia histórica". Así, "en estas revoluciones la resurrección de los muertos sirvió al propósito de glorificar las nuevas luchas... de magnificar en la imaginación la tarea dada... de hallar una vez más el espíritu de la revolución". El espíritu de la revolución: los derechos de los ciudadanos estaban indisolublemente ligados a él, y, después de todas las críticas que Marx les dedica en *La cuestión judía*, llega a la conclusión de que este espíritu se realiza "sólo cuando el individuo real ha reabsorbido en sí mismo al ciudadano abstracto... sólo cuando el hombre ha reconocido sus *forces propres* como energías sociales, y las ha organizado como tales, dejando de aislar el poder social en forma de poder político como algo ajeno a él mismo". El ciudadano abstracto, divorciado del "hombre secular" (aunque contenido en éste), es el *citoyen* de la Declaración de los Derechos del Hombre, pero, y ésta es la clave, es ciudadano también como poder político, el vehículo de una libertad que se ha "socializado". Por consiguiente, los semejantes ya no constituyen, como ocurría en los términos egoístas de los *droits de l'homme*, limitaciones para la propia libertad, sino que representan la realización común de la

libertad. Sea como fuere, la imagen del ciudadano ya había sido dañada, por así decir, en la matriz burguesa, y los efectos sólo se percibieron más tarde, porque no se los reconoció en el momento del nacimiento. En cambio, a pesar de que esta imagen fue eventualmente utilizada con fines perniciosos, podía servir, aun como simple lema, para combatir a su contraparte más afortunada, y en verdad —tal como por ejemplo lo demuestra Hölderlin— conservó la capacidad de purificarse a sí misma.

Desde este ángulo de su análisis Marx enfoca los derechos del hombre en términos más favorables. Aunque expone con insuperable agudeza su contenido de clase burgués, se atreve a dar vislumbres del futuro, que todavía carecían de fundamento cuando él escribió. Descubrió que el derecho a la propiedad privada predominaba sobre los otros derechos del hombre, pero percibió que por obra de ello los restantes derechos se destacan con perfiles más nítidos. ¿Al denunciar la propiedad privada como una limitación burguesa a los derechos del hombre, Marx rechazó acaso la libertad, el derecho del pueblo a resistir la opresión y a garantizar su propia seguridad? ¡Terminantemente, no! En cambio, el propósito de Marx consistía en ensanchar la idea de libertad, en desarrollar sus consecuencias lógicas emancipadas de las trabas y lastres de la propiedad privada y de las incursiones cada vez más destructivas de ésta. Estaba tan lejos de ser un crítico de la libertad que, por el contrario, interpretó la libertad como un glorioso derecho humano, en verdad como la base para su propia crítica de la propiedad privada. Ello explica las conclusiones que extrae: no libertad de propiedad, sino libertad respecto de la propiedad; no libertad de comercio, sino libertad respecto de la anarquía egoísta del comercio no reglamentado; no emancipación del individuo egoísta respecto de la sociedad feudal, sino emancipación de la humanidad respecto de cualquier tipo de sociedad de clases. Devuelve a la libertad, en cuanto ésta se distingue de la propiedad, el prestigio auténticamente radical que le corresponde entre los derechos del hombre, y hemos visto de qué manera, como un fin en sí misma, todavía tiene relevancia histórica, y es un arma verdadera contra el fascismo y también contra la dictadura. En consecuencia, el derecho a la libertad de reunión, de asociación, de prensa, y el derecho

a la seguridad individual, son hoy más importantes que nunca, así como también lo es el derecho de los trabajadores a resistir la explotación y la opresión. En el régimen socialista, una vez que han desaparecido la explotación y la opresión de los trabajadores, los derechos humanos no son menos vivos, ni menos palpitantes; empero, adquieren un significado más positivo como derechos a la crítica inexorable, objetiva y práctica, destinada a promover la construcción socialista dentro del marco de la solidaridad. Por lo tanto, la solidaridad socialista implica que el hombre ya no representa al individuo egoísta, sino al individuo socialista, que, en los términos de la fórmula profética de Marx, ha transformado sus *forces propres* en energías sociales y políticas. En esta forma el "ciudadano" ha avanzado más allá del territorio de ensoñación, abstracto-moralista, al que lo había consignado la Revolución Francesa, y pertenece a una humanidad socializada en el aquí y ahora. En todos los países, los trabajadores levantan la misma bandera de los derechos del hombre: en los países capitalistas como derecho a resistir la explotación, y en los países socialistas como derecho a la crítica —incluso como deber de la crítica— que forma parte de la tarea de construcción del socialismo. Sin él, el socialismo sería autoritario —una paradoja— en tanto que, en realidad, la Internacional lucha por los derechos del Hombre: por la madurez organizada.

En el famoso cuadro de Delacroix *La libertad guiando al pueblo*, se concibe el progreso pura y simplemente como un camino hacia el futuro. Denota la libertad que, en un único acto progresista, nos emancipa tajantemente del pasado y nos transporta a nuevos mundos, con la luz del sol adelante, y la noche a la espalda. Son las condiciones de producción, primordialmente, las que resultan anticuadas, las que se han convertido en cadenas; esto explica por qué, en 1791, los nuevos caminos que primero se revelaron consistieron en el desarrollo del individuo egoísta emancipado, en la libertad de competencia, en el mercado abierto, en síntesis, en la incipiente forma capitalista de producción e intercambio. La burguesía, que intrínsecamente, como clase, dista mucho de ser heroica, experimentó una necesidad tanto mayor de crear ilusiones heroicas según el modelo de la antigüedad clásica. Hasta allí donde llegaron las ilusiones jacobinas —hasta su convicción

de que estaban aboliendo la opresión— se nutrieron en algo muy distinto de las virtudes romanas. Ese algo era su anticipación de un tipo muy perfeccionado de *polis*, su sentido del progreso humano dentro de los límites de las posibilidades históricas; esto fue lo que otorgó a su causa una grandeza moral mucho mayor que la que podía emanar de una simple emancipación del Tercer Estado. Éste fue el sentido de los "derechos humanos" que indujo a Beethoven a conservar en su casa un busto de Bruto, y el que convirtió la música de *Fidelio* y la Novena Sinfonía en un himno a la inminencia de un nuevo día gozoso; la lucha revolucionaria de esa época encerraba la promesa de la liberación total. Marx se refería a todo esto cuando habló del "espíritu de la revolución", que según él era necesario avivar magnificando en la imaginación la tarea fijada, desafiando las "limitaciones burguesas al contenido de las luchas". Por muy diferentes que hayan sido las misiones sociales de las revoluciones anteriores, y por muy inconfundible que sea la diferencia entre la revolución proletaria socialista, que elimina la sociedad de clases como tal, y aquellas que la precedieron, todas las revoluciones están vinculadas sin embargo por su típica tendencia común: el salto hacia la libertad. El jacobinismo estuvo particularmente próximo en espíritu —por lo menos como anticipación— a este salto, y la Revolución Francesa misma, al ir mucho más allá de la liberación de la empresa privada, reveló lógica y necesariamente su aproximación al contenido progresista socialista-humanista.

El mismo Marx, que expuso con tanta perspicacia el propósito capitalista de los Derechos del Hombre del siglo XVIII, nos dice en *La sagrada familia* cuánto más estaba implícito en el jacobinismo: "La Revolución Francesa gestó ideas que condujeron más allá de todas las concepciones anteriores de la condición humana. El movimiento revolucionario que comenzó en el Cercle Social en 1789 y que a mitad de camino tuvo por principales representantes a Leclerc y Roux, y que fue derrotado cuando fracasó la conspiración de Babeuf, engendró la idea comunista. Buonarotti, el amigo de Babeuf, la introdujo nuevamente en Francia después de la revolución en 1830. Esta idea, lógicamente desarrollada, es la idea de una nueva condición humana... Así como el materialismo cartesiano

culmina en la verdadera ciencia natural, así también la otra corriente del materialismo francés conduce directamente al socialismo y el comunismo". Por consiguiente, en la antigua tricolor ya había más que un poco de rojo, introducido por el llamado Cuarto Estado: el rojo del progreso irreversible. Marx lo dirigió contra la castración de su época, contra las alianzas políticas con "los añejos poderes de la vida" representados por la Iglesia y la nobleza, y contra un nihilismo que había perdido todo el sentido del *Ça ira* de la Revolución Francesa. Si bien Marx criticó lo que había de parcialmente estático, de parcialmente abstracto, en los estribillos del derecho natural de la época, lo hizo para promover la revolución, para hacerla socialista. El hombre concebido como "individuo egoísta, divorciado de sus semejantes y de su comunidad" no era dinámico; el ciudadano concebido como la simple imitación del ideal antiguo en una nueva *polis*, como "una persona alegórica, moral" era abstracto y estático, cualquier cosa menos un vehículo para la libertad social. Lo que aún queda por hacer es trasformar la "libertad, igualdad, fraternidad" del ciudadano puramente político en energías vitales de hombres vitales; sólo entonces, afirma Marx, se logrará la emancipación humana. Entonces nuestros semejantes ya no serán, como en la faceta egoísta, burguesa, de los Derechos del Hombre, frenos y obstáculos para nuestra libertad, sino que todos los hombres vivirán unidos en la comunidad de la libertad.

IX

LA APLICACIÓN DEL PSICOANÁLISIS HUMANISTA A LA TEORÍA DE MARX

por *Erich Fromm*

Erich Fromm es muy conocido por sus escritos y disertaciones sobre psicoanálisis, filosofía, ciencia política y religión. Ha disertado en las universidades de Columbia y Yale y en la *New School for Social Research*, y ha integrado el cuerpo docente del *William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology*, del Bennington College y de la Universidad Estatal de Michigan. Es profesor de psicoanálisis en la Escuela de Medicina de la Universidad Nacional de México y enseña en la Universidad de Nueva York. Entre sus obras se encuentran: *Fear of Freedom* (versión cast.: *El miedo a la libertad*, Bs. As., Paidós, 1966), *The forgotten Language, The Art of Loving* (versión cast.: *El arte de amar*, Bs. As., Paidós, 1966), *The Sane Society, Man for Himself, Marx's Concept of Man, May man Prevail?* (versión cast.: *¿Podrá sobrevivir el hombre?*, Bs. As., Paidós, 1964), *The Dogma of Christ* (versión cast.: *El dogma de Cristo*, Bs. As., Paidós, 1965), y *The Heart of Man.* Nació en Francfort del Meno en 1900 y completó sus estudios de psicología, sociología y filosofía en Alemania. Estudió psicoanálisis en el Instituto de Psicoanálisis de Berlín.

El marxismo es un humanismo y su objetivo consiste en el pleno desarrollo de las potencialidades del hombre. No del hombre tal como se lo deduce de sus ideas o de su conciencia, sino del hombre con sus propiedades físicas y psíquicas, el hombre verdadero que no vive en un vacío sino en un contexto social, el hombre que debe producir para vivir. Precisamente es el hecho de que el marxismo se interese por el hombre íntegro, y no por su conciencia, lo que diferencia al "materialismo" de Marx del idealismo de Hegel, así como de la deformación economista-mecanicista del marxismo. La gran obra de Marx

consistió en liberar las categorías económicas y filosóficas que se referían al hombre de sus expresiones abstractas y alienadas, y en aplicar la filosofía y la economía *ad hominem*. Marx se preocupaba por el hombre, y su propósito consistía en liberar a éste del predominio de sus intereses materiales, de la prisión que sus propias disposiciones y actos habían construido en torno a él. Si no se entiende esta preocupación de Marx, nunca se comprenderá ni su teoría ni la falsificación a la que ésta fue sometida por muchos de los que dicen practicarla. Aunque la obra cumbre de Marx se titula *El capital*, la misma estaba enfocada sólo como un paso en su búsqueda total, y habría de seguirla una historia de la filosofía. Marx entendía el estudio del capital como una herramienta crítica que ayudaba a entender la condición mutilada del hombre en la sociedad industrial. Era una etapa de la gran obra que, si se hubiera escrito, quizás se habría titulado *Acerca del hombre y la sociedad*.

La obra de Marx, ya sea la del "joven Marx" o la del autor de *El capital*, está poblada de conceptos psicológicos. Esgrime conceptos tales como "esencia del hombre", "hombre mutilado", "alienación", "conciencia", "tendencias pasionales" e "independencia", para mencionar sólo algunos de los más importantes. Sin embargo, contrastando con Aristóteles y Spinoza, que asentaron la ética sobre una psicología sistemática, la obra de Marx casi no contiene teorías psicológicas. Exceptuando algunas observaciones fragmentarias tales como la distinción entre impulsos fijos (como hambre y sexualidad) e impulsos flexibles de origen social, prácticamente no se encuentran elementos relevantes de psicología en los escritos de Marx ni en los de sus sucesores. La razón de esta ausencia no reside en la falta de interés o de talento para analizar los fenómenos psicológicos (los volúmenes que contienen la correspondencia no compendiada entre Marx y Engels revelan una capacidad para indagar profundamente las motivaciones inconscientes que honraría a cualquier eminente psicoanalista); reside en cambio en el hecho de que en la época de Marx no existía una psicología dinámica que él pudiera aplicar a los problemas de los hombres. Marx murió en 1883; Freud empezó a publicar sus trabajos más de diez años después de la muerte de Marx.

El tipo de psicología necesaria para complementar el análisis de Marx era la que habría de crear Freud, aunque a ésta le faltaran aún muchas revisiones. El psicoanálisis es, en primer término, una psicología *dinámica*. Trata con *fuerzas* psíquicas, que motivan la conducta humana, los sentimientos, las ideas. No siempre se puede percibir estas fuerzas como tales; hay que deducirlas de los fenómenos observables, y hay que estudiarlas en sus contradicciones y trasformaciones. La psicología apta para servir al pensamiento marxista debe ser aquella capaz de entender la *evolución* de estas fuerzas psíquicas como un proceso de interacción constante entre las necesidades del hombre y la realidad social e histórica en la cual éste participa. Debe ser, desde sus mismos comienzos, una psicología social. Eventualmente, debe ser una psicología *crítica*, sobre todo crítica de la conciencia del hombre.

El psicoanálisis de Freud llena estas condiciones capitales, aunque ni la mayoría de los freudianos ni los marxistas percibieron su relevancia. Son evidentes las razones que obstaculizaron este contacto desde ambos bandos. Los marxistas insistieron en su tradición de ignorar la psicología; Freud y sus discípulos elaboraron sus ideas dentro del marco del materialismo mecanicista, que resultó perjudicial para el desarrollo de los grandes descubrimientos de Freud, e incompatible con el "materialismo histórico".

Mientras tanto, ocurrieron nuevos hechos. El más importante de ellos fue el renacimiento del humanismo marxista, tal como lo atestigua este volumen. Muchos socialistas marxistas, especialmente de los países socialistas más pequeños, pero también sus colegas de Occidente, tomaron conciencia de que la teoría marxista ha menester de una teoría psicológica del hombre; también comprendieron que el socialismo debe proporcionar al hombre el sistema de orientación y devoción que aquél necesita; que debe encarar los problemas de la identidad del hombre y del significado y el objetivo de su vida. Debe constituir el cimiento para normas éticas y para un desarrollo individual superiores a las frases vacías que estipulan que "lo bueno es aquello que sirve a la revolución" (el Estado obrero, la evolución histórica, etc.).

Simultáneamente, la oposición que se gestó en el campo psicoanalítico contra el materialismo mecanicista que subyace

en el pensamiento de Freud, impulsó a reevaluar con sentido crítico el psicoanálisis, y esencialmente la teoría de la libido. Gracias al progreso que se produjo tanto en el pensamiento marxista como en el psicoanalítico, parece llegada la hora de que los marxistas humanistas reconozcan que el empleo de una psicología dinámica, crítica, socialmente orientada, tiene una importancia crucial para el mayor desarrollo de la teoría marxista y de la práctica socialista; que una teoría que tiene por centro al hombre no puede continuar prescindiendo de la psicología si no quiere perder contacto con la realidad humana. En las páginas siguientes deseo destacar algunos de los principales problemas de los que se ha ocupado o de los que se deberá ocupar el psicoanálisis humanista [1].

El primer problema del que se deberá ocupar es el del "*carácter social*", el carácter matriz común a un grupo (nación o clase, por ejemplo) que determina efectivamente los actos e ideas de sus miembros. Este concepto implica una elaboración especial del concepto freudiano de carácter, cuya esencia es la naturaleza *dinámica* del carácter. Freud consideró que el carácter era la manifestación relativamente estable de diversos géneros de tendencias de la libido, o sea, de energía psíquica orientada hacia determinados objetivos y emanada de determinadas fuentes. En sus conceptos de los caracteres oral, anal y

[1] Lamentablemente son tan pocos los autores que trataron de aplicar el psicoanálisis revisado al problema del marxismo y el socialismo, que debo remitirme sobre todo a mis propios escritos posteriores a 1931. Cf. especialmente *Das Christusdogma* (Viena: Psychoanalytischer Verlag, 1931; reeditado en su versión inglesa, *The Dogma of Christ*, Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1963). [versión cast.: *El dogma de Cristo*, Bs. As., Paidós, 1965]; *Die psychoanalytische Characterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie* (Leipzig: Hirschfeld, Zeitschrift für Sozialforchung, 1932); *El miedo a la libertad* (Bs. As., Editorial Paidós); *The Sane Society* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1955); *Marx's Concept of Man* (Nueva York, Frederick Ungar & Co., 1961); *Beyond the Chains of Illusion* (Nueva York: Pocket Books: Credo Series, compilado por R. N. Anshen, 1962) que se refiere especialmente a la relación entre las teorías de Marx y Freud. Entre otros autores que han escrito desde un punto de vista psicoanalítico-marxista el más importante es Wilhelm Reich, aunque hay muy poco en común entre sus teorías y las mías. Los esfuerzos de Sartre por desarrollar un análisis humanista de orientación marxista padecen las consecuencias de su escasa experiencia clínica y, en general, enfocan la psicología superficialmente aunque con una fraseología brillante.

genital, Freud presentó un nuevo modelo del carácter humano que explicaba el comportamiento como la expresión de nítidas tendencias pasionales; Freud supuso que la orientación e intensidad de estas tendencias resultaba de experiencias de la primera infancia vinculadas con las "zonas erógenas" (boca, ano, órganos genitales), y descartando los elementos físicos, el comportamiento de los padres era el principal responsable del desarrollo de la libido.

El concepto de *carácter social* se refiere a la matriz de la estructura caracterológica *común a un grupo.* Presume que el factor fundamental para la formación del "carácter social" es *la práctica de la vida tal como es constituida por la forma de producción y por la estratificación social resultante. El "carácter social" es aquella estructura particular de energía psíquica que una sociedad dada plasma con el propósito de que resulte útil para el funcionamiento de esa misma sociedad dada.* La persona media debe *querer* hacer aquello que *debe* hacer para desempeñarse en una forma que permita que la sociedad utilice sus energías para sus propios fines. En el proceso social la energía del hombre sólo se presenta parcialmente en forma de simple energía física (trabajadores que labran la tierra o construyen caminos); y parcialmente en formas *específicas* de energía *psíquica.* El miembro de un pueblo primitivo que depende del asalto y el saqueo de otras tribus, debe tener un carácter belicoso, apasionado por la guerra, la matanza y el pillaje. Los miembros de una tribu pacífica, agrícola, deben ser proclives a la cooperación en cuanto ésta se opone a la violencia. La sociedad feudal funciona correctamente sólo cuando sus miembros tienden a someterse a la autoridad y a respetar y admirar a aquellos que son sus superiores. El capitalismo sólo funciona con hombres ávidos por trabajar, disciplinados y puntuales, cuyo mayor interés consiste en el lucro monetario, y cuyo principio fundamental en la vida consiste en el beneficio económico que deriva de la producción y el cambio. En el siglo XIX el capitalismo necesita de hombres partidarios del ahorro; a mediados del siglo XX necesita de hombres frenéticamente interesados en gastar y consumir. El carácter social representa la forma en que se moldea la energía humana para aprovecharla como fuerza productiva en el proceso social.

El carácter social es reforzado por todos los medios de influencia accesibles a una sociedad: su sistema educativo, su religión, su literatura, sus canciones, sus chistes, sus hábitos y, por encima de todo, sus métodos familiares para criar a los niños. Este último aspecto es tan importante porque una gran parte de la estructura de carácter de los individuos se forma en los cinco o seis primeros años de vida. Pero la influencia de los padres no es esencialmente individual o accidental, como suponen los psicoanalistas clásicos; los padres son primordialmente los *agentes de la sociedad,* tanto por su propio carácter como por sus métodos educativos; se diferencian los unos de los otros sólo en grado mínimo, y generalmente estas diferencias no disminuyen la influencia que tienen en la creación de la matriz socialmente deseable del carácter social.

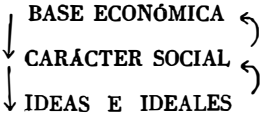
La revisión de la teoría de Freud acerca de la libido, que constituye la base de su concepto de carácter, fue la premisa para la formulación del concepto de carácter social plasmado por la práctica vital en cualquier sociedad dada. La teoría de la libido está arraigada en el concepto mecanicista del hombre como máquina, donde la libido (además del instinto de conservación) actúa como fuente de energía, gobernada por el "principio del placer", o sea la reducción de la tensión incrementada de la libido a su nivel normal. Chocando con este concepto, intenté demostrar (especialmente en *Man for Himself*) que las diversas tendencias del hombre, que es *primordialmente* un ser social, se desarrollan como consecuencia de su necesidad de "asimilar" (cosas) y de "socializar" (con gente), y que las formas de asimilación y socialización que constituyen sus pasiones principales dependen de la estructura social en la cual él vive. En este concepto se interpreta al hombre como un ser caracterizado por sus tendencias pasionales hacia los objetos —hombres y naturaleza— y por su necesidad de relacionarse con el mundo.

El concepto de carácter social ofrece respuesta a importantes problemas que la teoría marxista no analizó a fondo.

1) ¿Cuál es la causa por la cual una sociedad logra asegurarse la lealtad de la mayoría de sus miembros, aunque éstos sufran bajo el sistema y aunque su razón les diga que la lealtad a ella los perjudica? ¿Por qué su interés *real* como seres huma-

nos no triunfó sobre sus intereses *ficticios* engendrados por todo tipo de influencias y lavados de cerebro ideológicos? ¿Por qué su conciencia de su situación de clase y de las ventajas del socialismo no fue tan eficaz como lo supuso Marx? La respuesta a este interrogante reside en el fenómeno del carácter social. Cuando una sociedad ha logrado moldear la estructura de carácter del hombre común de modo tal que le guste hacer lo que debe hacer, éste se siente satisfecho con las condiciones que le impone la sociedad. Tal como dijo en una oportunidad uno de los personajes de Ibsen: Puede hacer todo lo que quiere porque *sólo quiere lo que puede hacer*. Es innecesario aclarar que un carácter social que, por ejemplo, está satisfecho con la sumisión, es un carácter mutilado. Pero mutilado o no, cumple los requisitos de una sociedad que necesita de hombres sumisos para funcionar adecuadamente.

2) El concepto de carácter social también sirve para explicar el nexo entre la base material de una sociedad y la "superestructura ideológica". A menudo se ha interpretado a Marx como si éste hubiera dicho que la superestructura ideológica no era *nada más* que el reflejo de la base económica. Esta interpretación no es correcta; pero lo cierto es que la teoría de Marx no explicó suficientemente la naturaleza de la relación entre base y superestructura. Una teoría psicológica dinámica puede demostrar que la sociedad produce el carácter social, y que el carácter social tiende a producir ideas e ideologías que se adaptan a él y que lo nutren, y a aferrarse a ellas. Sin embargo, no es sólo la base económica la que crea un determinado carácter social que, a su vez, crea ciertas ideas. Las ideas, una vez creadas, también influyen sobre el carácter social, e indirectamente, sobre la estructura socioeconómica. Lo que destaco aquí es que *el carácter social es el intermediario entre la estructura socioeconómica y las ideas y los ideales que prevalecen en una sociedad.* Es el intermediario en ambas direcciones: desde la base económica hacia las ideas y desde las ideas hacia la base económica. El siguiente esquema expresa dicho concepto:



3) El concepto de carácter social puede explicar cómo una sociedad utiliza la energía humana, lo mismo que cualquier otra materia prima, para sus necesidades y sus fines. El hombre, en verdad, es una de las fuerzas naturales más maleables; se lo puede utilizar prácticamente para cualquier fin; se lo puede hacer odiar o cooperar, someterse o erguirse, disfrutar con el sufrimiento o con la felicidad.

4) En tanto que todo lo dicho es cierto, también es cierto que el hombre sólo puede resolver el problema de su existencia con el pleno despliegue de sus poderes humanos. Cuanto más mutila una sociedad al hombre, tanto más se deteriora éste, aunque conscientemente esté satisfecho con su suerte. Pero inconscientemente está disconforme, y esta misma disconformidad es el elemento que lo impulsa eventualmente a cambiar las formas sociales que lo mutilan. Si no lo logra, su tipo particular de sociedad patógena se extinguirá. El cambio y la revolución sociales no emanan sólo de nuevas fuerzas productivas que entran en conflicto con formas antiguas de organización social, sino también del choque entre condiciones sociales inhumanas y las inalterables necesidades del hombre. Se puede hacer casi cualquier cosa a un hombre, pero sólo casi. La historia de la lucha del hombre por la libertad es la expresión más reveladora de este principio.

5) El concepto de carácter social no es sólo un elemento teórico que se presta para la especulación de tipo general, sino que es también útil e importante para los estudios empíricos que se proponen descubrir cuál es la incidencia de diversos tipos de "carácter social" en una sociedad o en una clase social dada. Suponiendo que se defina el "carácter campesino" como individualista, ahorrativo, obstinado, poco proclive a la cooperación, con escaso sentido del tiempo y la puntualidad, este síndrome de rasgos no constituye de manera alguna una suma de rasgos diversos, sino una estructura cargada de energía. Si se intentara cambiarla, esta estructura se resistiría vigorosamente, ya sea recurriendo a la violencia o al obstruccionismo silencioso, y ni siquiera las ventajas económicas darían resultado fácilmente. El síndrome debe su existencia a la norma común de producción que ha caracterizado la vida campesina durante miles de años. Lo mismo se aplica a una clase media baja en decadencia, ya se trate de aquella que llevó a Hitler al

poder, o de los blancos pobres del Sur de los Estados Unidos. La falta de toda forma de estímulo cultural positivo; el resentimiento contra su situación particular, que es la de los postergados por los movimientos evolutivos de su sociedad; el odio contra aquellos que destruyeron las imágenes que en otra época los llenaron de orgullo, crearon un síndrome del carácter que está integrado por el amor a la muerte (necrofilia), la intensa y maligna fijación en la sangre y el suelo, y un violento narcisismo de grupo (que se expresa en un nacionalismo y un racismo vigorosos) [2]. Un último ejemplo: la estructura de carácter del obrero industrial comprende puntualidad, disciplina, capacidad para el trabajo en equipo; éste es el síndrome que constituye la condición mínima para el eficaz desempeño de un obrero industrial. (Aquí omitimos otras diferencias —como dependencia-independencia; interés-indiferencia; actividad-pasividad— si bien las mismas tienen capital importancia para la estructura de carácter del trabajador, tanto actual como futuro.)

6) *La aplicación más importante* del concepto de carácter social consiste en distinguir el carácter social futuro de una sociedad socialista, tal como la imaginó Marx, del carácter social del capitalismo del siglo XIX, con su deseo primordial de poseer propiedad y riqueza, y del carácter social del siglo XX (capitalista o comunista), que se impone cada vez más en las sociedades altamente industrializadas: el carácter del *homo consumens.*

El *homo consumens* es el hombre cuyo objetivo fundamental no es principalmente *poseer* cosas, sino *consumir* cada vez más, compensando así su vacuidad, pasividad, soledad y ansiedad interiores. En una sociedad caracterizada por empresas gigantescas, y por desmesuradas burocracias industriales, gubernamentales y sindicales, el individuo, que no tiene control sobre las circunstancias de su trabajo, se siente impotente, solo, aburrido y angustiado. Al mismo tiempo, la necesidad de lucro de las grandes industrias de consumo recurre a la publicidad y lo trasforma en un hombre voraz, un lactante a perpetuidad que desea consumir más y más, y para el que todo se convierte en

[2] Cf. el detallado análisis de este punto en E. Fromm, *The Heart of Man, Its Genius for Good and Evil* (Nueva York: Harper and Row: Religious Perspectives Series, comp. por R. N. Anshen, 1964).

artículo de consumo: los cigarrillos, las bebidas, el sexo, el cine, la televisión, los viajes, e incluso la educación, los libros y las conferencias. Se crea nuevas necesidades artificiales y se manipulan los gustos del hombre. (El carácter del *homo consumens* en sus formas más extremas constituye un conocidísimo fenómeno psicopatológico. Se encuentra en muchos casos de personas deprimidas o angustiadas que se refugian en la sobrealimentación, las compras exageradas o el alcoholismo para compensar la depresión y la angustia ocultas.) La avidez de consumir (una forma extrema de lo que Freud llamó el "carácter oral-receptivo") se está convirtiendo en la fuerza psíquica predominante de la sociedad industrial contemporánea. El *homo consumens* se sumerge en la ilusión de felicidad, en tanto que sufre inconscientemente los efectos de su hastío y su pasividad. Cuanto mayor es su poder sobre las máquinas, mayor es su impotencia como ser humano; cuanto más consume más se esclaviza a las crecientes necesidades que el sistema industrial crea y maneja. Confunde emoción y excitación con alegría y felicidad y comodidad material con vitalidad; el apetito satisfecho se convierte en el sentido de la vida, la búsqueda de esa satisfacción en una nueva religión. La libertad para consumir se trasforma en la esencia de la libertad humana.

Este espíritu de consumo es precisamente lo contrario del espíritu de una sociedad socialista tal como lo imaginó Marx. Él percibió claramente el peligro inherente al capitalismo. Su meta era una sociedad en la cual el hombre *sea* mucho, no en la cual *tenga* o *use* mucho. Quería liberar al hombre de las cadenas de su apetito material, para que pudiera estar totalmente despierto, vivo y sensible, y para que no fuese el esclavo de su codicia. "La producción de demasiadas cosas útiles —escribió— deriva en la creación de demasiadas personas inútiles." Deseaba abolir la pobreza extrema, porque ésta impide que el hombre alcance su plena dimensión humana; pero también quería evitar la riqueza extrema, en cuyo ámbito el individuo se convierte en prisionero de su avidez. Su objetivo no era el consumo *máximo*, sino el *óptimo*, la satisfacción de aquellas necesidades humanas genuinas que sirven de medios para una vida más plena y más rica.

Una de las ironías de la historia consiste en que el espíritu del capitalismo, la satisfacción del apetito material, esté con-

quistando a los países comunistas y socialistas que, gracias a su economía planificada, podrían contenerlo. Este proceso tiene su propia lógica: la riqueza material del capitalismo impresionó inmensamente a aquellos países más pobres de Europa donde había triunfado el comunismo, y la victoria del socialismo se identificó con la competencia exitosa con el capitalismo, *dentro* del espíritu de éste. El socialismo corre el peligro de degenerar en un sistema capaz de lograr que los países más pobres se industrialicen más rápidamente que el capitalismo, omitiendo convertirse en una sociedad en la cual la meta principal sea el desarrollo del hombre y no el de la producción económica. El desarrollo de esta última ha sido alentado por el hecho de que el comunismo soviético, al aceptar una versión grosera del "materialismo" de Marx, perdió contacto, lo mismo que los países capitalistas, con la tradición espiritual humanista que tuvo en Marx a uno de sus más destacados representantes.

Es cierto que los países socialistas no han resuelto el problema de satisfacer las necesidades materiales *legítimas* de sus poblaciones (e incluso en los Estados Unidos el 40 por ciento de la población no es "opulenta"). Pero tiene extraordinaria importancia que los economistas, filósofos y psicólogos socialistas tengan conciencia del peligro implícito en el hecho de que la meta del consumo *óptimo* pueda trasformarse fácilmente en la del consumo *máximo*. La misión de los teóricos socialistas consiste en estudiar la naturaleza de las necesidades humanas; en hallar criterios para distinguir entre las necesidades humanas *genuinas*, cuya satisfacción puede aumentar la vitalidad y la sensibilidad del hombre, y las necesidades *sintéticas* creadas por el capitalismo, que tienden a debilitar al hombre, a hacerlo más pasivo y aburrido, a convertirlo en esclavo de su apetito por las cosas.

Lo que subrayo aquí no es que se deba restringir la producción como tal, sino que una vez que se hayan satisfecho las necesidades óptimas del consumo individual, se la debe canalizar hacia la multiplicación de los medios de consumo social tales como escuelas, bibliotecas, teatros, parques, hospitales, trasportes públicos, etc. El consumo individual siempre creciente de los países altamente industrializados sugiere que la competencia, la codicia y la envidia son engendradas no sólo por la propiedad privada, sino también por el consumo privado irres-

tricto. Los teóricos socialistas no deben olvidar que el objetivo de un socialismo humanista consiste en edificar una sociedad industrial cuya forma de producción sirva al pleno desarrollo del hombre total, y no a la creación del *homo consumens*; que la sociedad socialista es una sociedad industrial apta para la vida y el desarrollo de seres humanos.

7) Existen métodos empíricos que permiten estudiar el carácter social. El propósito de ese estudio consiste en descubrir: la frecuencia de los diversos síndromes de carácter dentro de la población en conjunto y dentro de cada clase; la intensidad de los diversos factores dentro del síndrome; los factores nuevos o contradictorios que han sido engendrados por condiciones socioeconómicas diferentes. Todas estas variantes permiten indagar el vigor de la estructura de carácter existente, el proceso de cambio, y también cuáles son las medidas que podrían facilitar dichos cambios. Es innecesario aclarar que esta indagación es importante en los países que se hallan en estado de transición de la agricultura al industrialismo, y también para conocer los problemas inherentes a la transición del obrero que está sometido al capitalismo o al capitalismo de Estado, o sea, que vive en condiciones alienadas, a las condiciones del socialismo auténtico. Además, estos estudios ofrecen líneas de orientación para la acción política. Si sólo conozco las "opiniones" políticas de las personas tal como han sido determinadas por las encuestas, sé también cómo es probable que actúen en el futuro inmediato. Si deseo conocer el vigor de fuerzas psíquicas (que quizás en ese momento todavía no se manifiestan conscientemente) tales como, por ejemplo, el racismo, el belicismo o el pacifismo, dichos estudios de carácter me revelan el vigor y la orientación de las fuerzas subyacentes que operan en el proceso social y que quizás se manifiesten sólo después de algún tiempo [3].

Aquí no disponemos de espacio para discutir detalladamente los métodos que se pueden utilizar para obtener los datos sobre el carácter arriba mencionado. Un rasgo común a todos ellos consiste en que evitan el error de confundir las ideologías (racio-

[3] Así, por ejemplo, el espíritu de destrucción latente en la baja clase media alemana sólo se expresó cuando Hitler le dio una oportunidad para ello.

nalizaciones) con expresiones de la realidad interior, generalmente inconsciente. Un método, que resultó muy útil, es el del cuestionario abierto, cuyas respuestas se interpretan según su significado no intencional o inconsciente. Así, cuando una respuesta a la pregunta "¿Cuáles son los personajes históricos que usted más admira?" es: "Alejandro el Grande, Nerón, Marx y Lenin", en tanto que otra respuesta es: "Sócrates, Pasteur, Marx y Lenin", se deduce que el primer interrogado es un admirador del poder y de la autoridad rígida, en tanto que el segundo es un admirador de aquellos que trabajan al servicio de la vida y son benefactores de la humanidad. Utilizando un test proyectivo ampliado se puede obtener una imagen verosímil de la estructura de carácter de una persona [4]. Otros tests proyectivos, el análisis de los chistes, las canciones y los cuentos favoritos, y del comportamiento observable (especialmente de los "pequeños actos" tan importantes para el examen psicoanalítico) ayudan a obtener resultados correctos. Desde el punto de vista metodológico, todos estos estudios ponen especial énfasis en la forma de producción y en la estratificación de clases resultante, en los rasgos de carácter y en los síndromes más significativos que aquéllas engendran, y en la relación entre estas dos series de datos. Así, recurriendo al método de muestreos estratificados, es posible estudiar a naciones íntegras o a grandes clases sociales incluyendo a menos de mil personas en la investigación.

Otro aspecto importante de la psicología social analítica es lo que Freud llamó el *inconsciente*. Pero, en tanto que Freud

[4] Este método lo apliqué por primera vez en 1931, junto con los doctores E. Schachtel, P. Lazarsfeld y otros, en el Instituto de Investigación Social (Universidad de Francfort), y más tarde en la Universidad de Columbia. El propósito de la investigación consistía en averiguar la frecuencia de los caracteres autoritarios vs. antiautoritarios entre los obreros y empleados alemanes. Los resultados correspondieron bastante aproximadamente a los hechos, tal como lo demostró el desarrollo histórico posterior. El mismo método se ha aplicado en un estudio psicosocial realizado en una pequeña aldea mexicana, bajo mi dirección, con la colaboración de los doctores Theodore y Lola Schwartz y Michael Maccoby, y con una subvención de *Foundations Fund for Research in Psychiatry*. Los métodos estadísticos del doctor Louis McQuitty permiten manejar los centenares de miles de datos aislados de modo tal que, utilizando computadoras electrónicas, los síndromes de rasgos típicamente vinculados surgen con toda claridad.

se interesaba primordialmente por la represión individual, el estudioso de la psicología social marxista dedicará la mayor atención al "*inconsciente social*". Este concepto se refiere a aquella represión de la realidad interior que es común a grandes grupos. Toda sociedad debe hacer los mayores esfuerzos para evitar que sus miembros (o los de una clase particular) tomen conocimiento de impulsos que, si fueran conscientes, podrían desembocar en ideas o actos socialmente "peligrosos". La censura eficaz no es aquella que se manifiesta a nivel de la palabra impresa o hablada, sino aquella que incluso impide que los pensamientos se vuelvan conscientes, reprimiendo la sensibilidad peligrosa. Naturalmente, el contenido del inconsciente social depende de las muchas formas de estructura social, y puede implicar agresividad, rebeldía, subordinación, soledad, infelicidad, hastío, etc., para mencionar sólo unos pocos ejemplos. Es necesario reprimir constantemente y suplantar el impulso contenido recurriendo a ideologías que lo niegan o afirman su contrario. Al hombre aburrido, angustiado, infeliz de la sociedad industrial contemporánea se le enseña a pensar que es feliz y que rebosa alegría. En otras sociedades, al hombre despojado de libertad de pensamiento y de expresión se le enseña a pensar que ha alcanzado prácticamente la forma más completa de libertad, aunque en ese momento sólo sus dirigentes hablen en nombre de dicha libertad. En algunos sistemas se reprime el amor a la vida, y se cultiva en cambio el amor a la propiedad; en otros, se reprime la conciencia de la alienación, y en cambio se promueve el estribillo: "en un país socialista no puede existir alienación".

Otra forma de expresar el fenómeno del inconsciente consiste en referirse a él en los términos empleados por Hegel y Marx, o sea, como la totalidad de las fuerzas que operan a espaldas del hombre mientras éste tiene la ilusión de gozar de su libre albedrío, o, tal como lo expresó Adam Smith: "una mano invisible guía al hombre económico para promover un fin que no forma parte de su intención". En tanto que Smith creía que esta mano invisible era benévola, Marx (y también Freud) la consideraron peligrosa; era necesario desenmascararla para despojarla de su eficacia. La conciencia es un fenómeno social; para Marx consiste sobre todo en falsa conciencia, la obra de

las fuerzas de la represión [5]. El inconsciente, lo mismo que la conciencia, es también un fenómeno social, determinado por el "filtro social" que no permite que la mayoría de las experiencias humanas auténticas ascienda del inconsciente a la conciencia. Este filtro social consiste primordialmente en: a) el lenguaje, b) la lógica, y c) los tabús sociales; está cubierto por las ideologías (racionalizaciones) que se experimentan subjetivamente como ciertas, cuando en realidad no son más que ficciones socialmente producidas y compartidas. Esta interpretación de la conciencia y la represión puede demostrar empíricamente la validez de la afirmación de Marx acerca de que "la existencia social determina la conciencia".

Por obra de estas consideraciones, surge otra diferencia entre el psicoanálisis freudiano dogmático y el de orientación marxista. Freud creía que la *causa de represión* efectiva (el contenido más importante a reprimir son los deseos incestuosos) es el miedo a la castración. Yo opino, por el contrario, que tanto individual como socialmente, lo que más teme el hombre es el aislamiento absoluto respecto de sus semejantes, el ostracismo total. Incluso el miedo a la muerte es más fácil de soportar. La sociedad impone sus exigencias de represión amenazando con el ostracismo. Quien no niega la presencia de determinadas experiencias está desubicado, no tiene cabida en ningún lugar, corre peligro de volverse loco. (La locura es, en verdad, la enfermedad caracterizada por la ausencia total de vinculación con el mundo exterior.)

Los marxistas supusieron casi siempre que aquello que obra a espaldas del hombre y lo dirige son las fuerzas económicas y sus expresiones políticas. El estudio psicoanalítico demuestra que éste es un concepto demasiado estrecho. La sociedad está compuesta por hombres, y cada hombre está dotado de un potencial de tendencias pasionales, que van desde las más arcaicas hasta las más progresistas. La suma de este potencial huma-

[5] Es interesante observar que Marx utilizó el término represión —*"Verdrängung"*— en *La ideología alemana*. Rosa Luxemburgo explicó en *Leninism and Marxism* —publicado recientemente en inglés en *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961)— que el inconsciente (la lógica del proceso histórico) precede a la conciencia (la lógica subjetiva del ser humano).

no está moldeada por el conjunto de fuerzas económicas y sociales características de cada sociedad dada. Estas fuerzas del conjunto social producen un determinado inconsciente social, y ciertos *conflictos entre los factores represivos* y las necesidades humanas dadas que son esenciales para el normal desempeño humano (por ejemplo, un cierto grado de libertad, estímulo, interés en la vida, felicidad). En verdad, tal como dije antes, las revoluciones se materializan como expresión, no sólo de las nuevas fuerzas productivas, sino también de la parte reprimida de la naturaleza humana, y sólo triunfan cuando se combinan las dos condiciones. La represión, ya esté condicionada individual o socialmente, deforma al hombre, lo fragmenta, lo priva de su humanidad total. La conciencia representa al "hombre social" determinado por una sociedad dada; el inconsciente representa al hombre universal que hay en nosotros, al bien y al mal, al hombre total que justifica la frase de Terencio: "Creo que nada *humano* me es ajeno." (Casualmente, éste era el lema favorito de Marx.)

La psicología profunda también puede hacer un aporte a un problema que desempeña un papel capital en la teoría de Marx, aunque éste nunca llegara a una solución satisfactoria: el problema de la esencia y la naturaleza del hombre. Por un lado, Marx —especialmente después de 1844— no quiso utilizar un concepto metafísico, ahistórico, como "esencia" del hombre, concepto éste que muchos gobernantes habían esgrimido durante milenios para probar que sus leyes y reglamentaciones correspondían a lo que cada uno de ellos definía como la inmutable "naturaleza del hombre". Por otro lado, Marx se oponía a la idea relativista de que el hombre nace como una *hoja de papel en blanco* sobre la que cada cultura escribe su texto. Si esto fuera cierto, ¿cómo podría rebelarse el hombre contra las formas de existencia que una sociedad dada impone a sus miembros? ¿Cómo podría haber utilizado Marx (en *El capital*) el concepto de "hombre mutilado" si no hubiese tenido un concepto del "modelo de naturaleza humana" *pasible* de mutilación? Una respuesta asentada sobre el análisis psicológico reside en la hipótesis de que no existe una "esencia del hombre" en el sentido de una *sustancia* que permanece inmutable en el curso de toda la historia. Según mi opinión, la respuesta consiste en que la esencia del hombre reside en la

misma contradicción entre la circunstancia de que se halla *en* la naturaleza, arrojado al mundo independientemente de su voluntad, y arrebatado contra su voluntad, en un lugar y un momento accidentales, y la circunstancia de que *trasciende* la naturaleza por obra de su falta de facultades instintivas y por su conciencia de sí mismo, de otros, y del pasado y el presente. El hombre, un "aborto de la naturaleza", se sentiría insoportablemente solo si no pudiese resolver su contradicción hallando una nueva forma de unidad. La contradicción esencial de la existencia del hombre lo obliga a buscar una solución a ella, a hallar una respuesta a la pregunta que le plantea la vida desde el momento de su nacimiento. Existe una cantidad de respuestas calculables pero limitadas al problema de la búsqueda de la unidad. El hombre puede hallar la unidad tratando de regresar a la etapa animal, eliminando aquello que es específicamente humano (la razón y el amor), siendo esclavo o esclavizador, transformándose en cosa, o de lo contrario desarrollando sus poderes humanos específicos hasta encontrar una nueva unidad con sus semejantes y con la naturaleza (ésta es muy importante para el pensamiento de Marx) al convertirse en un hombre libre —libre no sólo *de* las cadenas, sino también libre *para* convertir el desarrollo de todas sus posibilidades en la verdadera meta de su vida—, en un hombre que deba su existencia a su propio esfuerzo productivo. El hombre no tiene una "tendencia al progreso" innata, pero lo impulsa la necesidad de resolver su contradicción existencial, que se replantea en cada nueva etapa de desarrollo. Esta contradicción —o, en otras palabras, las posibilidades diferentes y contradictorias del hombre— constituye su esencia.

Existen otros conceptos de Marx a los cuales la psicología profunda puede hacer importantes aportes. Puede demostrar que Marx —lo mismo que Spinoza y Freud— no fue ni determinista ni no determinista. Fue ecléctico. En cada paso de su vida individual e histórica el hombre enfrenta una cantidad de "posibilidades reales". Estas posibilidades, como tales, están determinadas, porque son el resultado de la totalidad de las circunstancias que lo rodean, pero el hombre podrá optar entre las alternativas mientras tenga *conciencia* de ellas y de las consecuencias de su decisión en una etapa lo bastante temprana como para que su personalidad todavía no se haya inclinado

completamente hacia lo que se opone a su interés humano; cuando esto ha sucedido, la hora de la elección ha pasado irrevocablemente. En este sentido, la libertad no implica "actuar con la conciencia de las necesidades", sino que se asienta sobre la conciencia de las verdaderas posibilidades y de sus consecuencias, en contraste con la creencia en posibilidades ficticias e irreales que son narcóticas y destruyen la posibilidad de libertad.

Otro tema de fundamental importancia en el pensamiento marxista, al que el psicoanálisis puede aportar una valiosa contribución es el del fenómeno de la *alienación*. Las limitaciones de espacio no permiten entrar a analizar aquí este tema. Bastará con decir una palabra al respecto. La literatura marxista utilizó a menudo el concepto de alienación en un plano puramente intelectual, aislado del análisis de los datos psicológicos vinculados con la *experiencia* de la alienación. Creo que no se puede hablar responsablemente de alienación si no se la ha experimentado en uno mismo y en otros. Además, para alcanzar a entender plenamente el fenómeno de la alienación y para poder estudiar el grado de alienación en diversas clases sociales y las condiciones sociales que tienden a incrementarla o a reducirla, hay que examinar su relación con el narcisismo, la depresión, el fanatismo y la idolatría. El psicoanálisis dispone de todas las herramientas necesarias para realizar esta tarea.

En resumen: este ensayo implica una invitación a incorporar al pensamiento marxista, como punto de mira significativo, un psicoanálisis dialéctica y humanísticamente orientado. Creo que el marxista necesita de esta teoría psicológica, y que el marxismo necesita adoptar la auténtica teoría marxista. Esta síntesis fecundará ambos campos, en tanto que el énfasis en el pavlovismo positivista, si bien puede proporcionar muchos datos interesantes, sólo conducirá al deterioro tanto de la psicología como del marxismo.

III. SOBRE LA LIBERTAD

I

ELOGIO DE LA OCIOSIDAD [1]

por *Bertrand Russell*

Bertrand Russell ha alcanzado una reputación y fama mundiales por su labor en el campo de la filosofía y como luchador por la causa de la paz. Nacido en 1872, fue nombrado *Fellow of the Royal Society* en 1908. En 1934 se le otorgó la *Royal Society's Sylvester Medal*, en 1949 la *British Order of Merit*, y en 1950 el Premio Nobel de Literatura. Algunos de los más conocidos de sus numerosos libros son: *Principia Mathematica* (en colaboración con Alfred North Whitehead), *Los caminos de la libertad*, *Elogio de la ociosidad*, *Análisis del Espíritu*, *Misticismo y Lógica*, y *El sentido común y la guerra nuclear*.

Como muchos de mi generación, fui educado en el espíritu del refrán "La ociosidad es la madre de todos los vicios". Niño profundamente virtuoso, creí siempre cuanto me dijeron, y adquirí una conciencia que me ha mantenido trabajando intensamente hasta el momento actual. Pero, aunque mi conciencia ha venido controlando mis *actos*, mis *opiniones* han experimentado una revolución. Creo que se ha hecho demasiado trabajo en el mundo, que la creencia de que el trabajo es una virtud ha causado mucho daño y que en los países industriales modernos es necesario predicar algo completamente distinto de lo que siempre se ha predicado. Todo el mundo conoce la historia del viajero que vio en Nápoles doce mendigos tumbados al sol (era en los días anteriores a Mussolini) y ofreció una lira al que fuera el más perezoso de todos. Once de ellos se levantaron rápidamente, reclamándola, y así, se la dio al dozavo. Aquel viajero estaba en lo cierto. Pero en los países que no

[1] Escrito en 1932.

disfrutan el sol mediterráneo, la ociosidad es más difícil, y para promoverla se requiriría una gran propaganda pública. Espero que, después de leer las páginas que siguen, los dirigentes de la Y. M. C. A. [2] emprenderán una campaña para inducir a los jóvenes a no hacer nada. Si es así, no habré vivido en vano.

Antes de adelantar mis propios argumentos en pro de la pereza, voy a hacer uso de uno que no puedo aceptar. Cuando quiera que una persona poseedora ya de lo suficiente para vivir se propone ocuparse en cualquier clase de trabajo diario, tal como la enseñanza o la mecanografía, se le dice, a él o a ella, que está quitando el pan de la boca a otras personas, y que, por tanto, es malo. Si este argumento fuese válido, nos bastaría a todos estar sin hacer nada para tener la boca llena de pan. Lo que olvida la gente que dice tales cosas es que el hombre gasta generalmente lo que gana, y al gastar proporciona empleos. En tanto que un hombre gasta sus ingresos, procura tanto pan a las bocas de los demás gastando como les quita ganando. El verdadero villano, desde este punto de vistā, es el hombre que ahorra. Si simplemente guarda sus ahorros en una media, como el proverbial campesino francés, es obvio que no proporciona empleos. Si coloca sus ahorros, la cuestión es menos obvia, y pueden presentarse varios casos.

Una de las cosas más comunes a hacer con los ahorros es prestarlos a algún Gobierno. A la vista del hecho de que la masa de los gastos públicos de la mayor parte de los gobiernos civilizados consiste en el pago de los gastos de guerras pasadas o los de la preparación de guerras futuras, el hombre que presta su dinero al Gobierno se halla en la misma posición que el malvado personaje de Shakespeare que alquila asesinos. El resultado de los hábitos de ahorro del hombre es el incremento de las fuerzas armadas del Estado al que presta sus economías. Resulta evidente que sería mucho mejor que se gastara el dinero, incluso si se lo gastara en bebidas o en el juego.

Pero —se me dirá— el caso es completamente distinto cuando los ahorros se invierten en empresas industriales. Cuando tales empresas tienen éxito y producen algo útil, puedo concederlo.

[2] Asociación cristiana de jóvenes [N. del T.]

En los tiempos actuales, sin embargo, nadie negará que muchas empresas fracasan. Ello significa que una gran cantidad de trabajo humano, que hubiera podido dedicarse a producir algo disfrutable, se malgastó produciendo máquinas que, una vez construidas, permanecen inermes y no hacen bien a nadie. El hombre que invierte sus ahorros en un negocio que quiebra, perjudica a los demás tanto como a sí mismo. Si gasta su dinero —digamos— ofreciendo reuniones a sus amigos, aquéllos disfrutarán —podemos esperarlo—, como disfrutarán todos aquellos con quienes gastó su dinero: el carnicero, el panadero y el contrabandista de alcohol. Pero si lo gasta —digamos— en tender rieles para tranvías en un lugar donde los tranvías resultan innecesarios, habrá encauzado una gran masa de trabajo por caminos en los que no produce placer a nadie. Sin embargo, cuando cae en la miseria a causa del fracaso de su inversión, se le mira como una víctima de la desgracia inmerecida, en tanto que el alegre derrochador, que gastó su dinero filantrópicamente, será despreciado como persona alocada y frívola.

Todo esto son los preliminares. Quiero decir, con toda seriedad, que la creencia en la virtuosidad del TRABAJO está haciendo mucho daño al mundo moderno y que el camino de la dicha y la prosperidad está en una organizada disminución de aquél.

Ante todo, ¿qué es el trabajo? Hay dos clases de trabajo: primero, alterar la posición de la materia de la superficie de la tierra, o cercana a ella, en relación con otra materia tal; segundo, mandar a otras personas que lo hagan. La primera clase de trabajo es desagradable y está mal pagada; la segunda es agradable y muy bien pagada. La segunda clase es susceptible de extenderse indefinidamente; no solamente están los que dan órdenes, sino también los que dan consejos acerca de cómo deben darse las órdenes. Generalmente, dos grupos organizados de hombres dan simultáneamente dos clases opuestas de consejos; esto se llama política. La destreza requerida por esta clase de trabajo no es el conocimiento de los temas acerca de los que ha de darse consejo, sino el conocimiento del arte de hablar y escribir persuasivamente; esto es, del arte de la propaganda.

Por toda Europa, aunque no en América, hay una tercera

clase de hombres, más respetada que cualquiera de las clases de trabajadores. Son hombres que, merced a la posesión de las tierras, pueden hacer que otros paguen por el privilegio de que les consientan existir y trabajar. Los terratenientes son gentes ociosas, y por ello cabría esperar que yo los elogiara. Desgraciadamente, su ociosidad solamente es posible gracias a la industria de otros; efectivamente, su deseo de confortable ociosidad es históricamente la fuente de todo el evangelio del trabajo. Lo último que podrían desear es que otros siguieran su ejemplo.

Desde los comienzos de la civilización hasta la revolución industrial, un hombre, por lo común, podía producir, trabajando duramente, poco más de lo necesario para su propia subsistencia y la de su familia; si bien su mujer tuviera que trabajar, por lo menos, tan duramente como él, y sus hijos hubieran de aportar su trabajo tan pronto como iban siendo bastante mayores para ello. El pequeño sobrante sobre las necesidades escuetas no era para los que lo producían, sino que se lo apropiaban los guerreros y los sacerdotes. En tiempos de hambre no había sobrante; los guerreros y los sacerdotes, sin embargo, se aseguraban, de todas formas, tanto como en otros tiempos, con el resultado de que muchos de los trabajadores se morían de hambre. Este sistema persistió en Rusia hasta 1917 [3], y todavía persiste en el Este; en Inglaterra, a pesar de la revolución industrial, se mantuvo con toda fuerza a lo largo de las guerras napoleónicas y hasta hace cien años, en que adquirió poderío una nueva clase de industriales. En América, el sistema terminó con la revolución, excepto en el Sur, donde continuó hasta la guerra civil. Un sistema que ha durado tanto tiempo y que terminó tan recientemente ha dejado, como es natural, una impresión profunda en los pensamientos y opiniones del hombre. Mucho de lo que damos por supuesto acerca de la pertenencia del trabajo se deriva de este sistema, y siendo éste preindustrial, no se adapta aquello al mundo moderno. La técnica moderna ha hecho posible, dentro de ciertos límites, que el ocio sea no la prerrogativa de pequeños grupos privilegiados, sino un derecho repartido igualmente por toda la co-

[3] Desde entonces, los miembros del partido comunista han heredado este privilegio de los guerreros y sacerdotes.

munidad. La moralidad del trabajo es una moralidad de esclavos, y el mundo moderno no tiene necesidad de esclavitud.

Claro está que, en las primitivas comunidades, los labriegos no se hubieran desprendido del pequeño sobrante con que subsistían los guerreros y los sacerdotes si se les hubiera dejado elegir, sino que hubieran producido menos o hubieran consumido más. Al principio, la pura fuerza los compelía a producir y desprenderse del sobrante. Gradualmente, sin embargo, resultó posible inducir a muchos de ellos a que aceptaran una ética según la cual era su deber trabajar intensamente, aunque parte de su trabajo fuera a sostener a otros que permanecían ociosos. Por este medio, la compulsión requerida fue reduciéndose y los gastos del Gobierno disminuyeron. En nuestros días, el noventa y nueve por ciento de los trabajadores británicos quedarían auténticamente horrorizados si les dijeran que el rey no debe recibir ingresos mayores que los de un trabajador. El concepto del deber, hablando históricamente, ha sido el medio utilizado por los detentadores del Poder para inducir a los demás a vivir para el interés de sus amos más que para su propio interés. Por supuesto que los detentadores del Poder disimulan este hecho ante sus propios ojos, arreglándoselas de manera que llegan a creer sus intereses idénticos a los grandes intereses de la Humanidad. Algunas veces esto es verdad; los atenienses poseedores de esclavos, por ejemplo, empleaban parte de su ocio aportando una contribución permanente a la civilización, que hubiera sido imposible bajo un sistema económico justo. El ocio es esencial para la civilización, y en tiempos pasados, el ocio de *unos pocos solamente* era posible gracias al trabajo de los más. Pero el trabajo de éstos era estimable no porque el trabajo sea bueno, sino porque el ocio es bueno. Y con la técnica moderna sería posible distribuir justamente el ocio, sin menoscabo para la civilización.

La técnica moderna ha hecho posible reducir enormemente la cantidad de trabajo requerida para asegurar lo necesario en la vida de cada cual. Esto se hizo patente durante la guerra. En aquel tiempo, todos los hombres de las fuerzas armadas, todos los hombres y todas las mujeres ocupados en la producción de municiones, todos los hombres y todas las mujeres ocupados en espiar, en hacer propaganda bélica o en las oficinas del Gobierno relacionadas con la guerra, fueron apartados

de las ocupaciones productivas. A pesar de ello, el nivel general de bienestar físico entre los trabajadores no especializados de las naciones aliadas fue más alto que lo fue nunca antes o desde entonces. La significación de este hecho fue encubierta por las finanzas: los préstamos hacían aparecer las cosas como si el futuro estuviera alimentando al presente. Pero esto, desde luego, hubiera sido imposible; un hombre no puede comerse una rebanada de pan que todavía no existe. La guerra demostró de un modo concluyente que la organización científica de la producción hace posible mantener las poblaciones modernas en un elevado nivel de bienestar solamente con una pequeña parte de capacidad de trabajo del mundo entero. Si la organización científica implantada con objeto de poder contar con hombres que lucharan y fabricaran municiones se hubiera mantenido al finalizar la guerra, y se hubiera reducido a cuatro las horas de trabajo, todo hubiera ido bien. En lugar de ello, fue restablecido el antiguo caos: aquellos cuyo trabajo se necesitaba se vieron obligados a trabajar largas horas, y al resto se le dejaba morir de hambre por falta de empleo. ¿Por qué? Porque el trabajo es un deber, y el hombre no debe recibir salario proporcionado a lo que produce, sino en proporción a su virtud, ejemplarizada por su laboriosidad.

Esta es la moralidad del Estado de esclavos, aplicada en unas circunstancias completamente distintas a aquellas en las que surgió. No ha de extrañar que el resultado haya sido desastroso. Tomemos un ejemplo. Supongamos que, en un momento determinado, cierto número de personas trabaja en la manufactura de alfileres. Trabajando —digamos— ocho horas, hacen tantos alfileres como el mundo necesita. Alguien lleva a cabo un invento con el que el mismo número de personas hacen el doble número de alfileres que antes. Pero el mundo no necesita el doble número de alfileres; los alfileres son tan baratos, que difícilmente podrá venderse alguno más a precio inferior. En un mundo sensato, todos los que estuvieran en relación con la manufactura de alfileres se darían a trabajar cuatro horas en lugar de ocho, y todo lo demás continuaría como antes. Pero en el mundo real esto se juzgaría desmoralizador. Los hombres continúan trabajando ocho horas; hay demasiados alfileres; los patronos quiebran, y la mitad de los hombres empleados anteriormente en la fabricación de alfileres son despe-

didos y quedan sin trabajo. Al final se produce tanta ociosidad como en el otro plan, pero la mitad de los hombres quedan absolutamente ociosos, mientras que la otra mitad trabaja demasiado. De este modo, queda asegurado que la inevitable ociosidad produzca miseria por todas partes, en lugar de ser una fuente de felicidad universal. ¿Puede imaginarse algo más insensato?

La idea de que el pobre pueda holgar siempre ha sido nefanda para los ricos. A principios del siglo XIX, la jornada normal de trabajo de un hombre era, en Inglaterra, de quince horas; los niños hacían la misma jornada algunas veces, y, por lo general, trabajaban doce horas al día. Cuando los entremetidos enredadores apuntaron que quizá tal número de horas fuese más bien largo, les dijeron que el trabajo aleja a los adultos de la bebida y a los niños del mal. Cuando yo era niño, poco después que los trabajadores urbanos hubieran adquirido el voto, la ley estableció ciertas fiestas públicas, con gran indignación de las clases elevadas. Recuerdo haber oído a una anciana duquesa decir: "¿Para qué quieren las fiestas los pobres? Deberían *trabajar*." Hoy, las gentes son menos francas, pero el sentimiento persiste, y es la fuente de gran parte de nuestra confusión económica.

Consideremos por un momento francamente, sin superstición, la ética del trabajo. Todo ser humano, necesariamente, consume en el curso de su vida cierto volumen del producto del trabajo humano. Suponiendo, como podemos hacerlo, que el trabajo es, en conjunto, desagradable, resulta injusto que un hombre consuma más de lo que produce. Por supuesto que puede prestar algún servicio en lugar de producir artículos de consumo, como sería el caso de un médico, por ejemplo; pero algo ha de aportar a cambio de su manutención y alojamiento. Hasta aquí, el deber de trabajar ha de ser admitido; pero solamente hasta aquí.

No he de insistir en el hecho de que, en todas las sociedades modernas, aparte la U. R. S. S., muchas personas eluden incluso este mínimo de trabajo; por ejemplo, todos aquellos que heredan bienes y todos aquellos que se casan con quien los tiene. No creo que el hecho de que se consienta a estas gentes permanecer ociosas sea casi tan perjudicial como el

hecho de que se espere de las clases trabajadoras que trabajen con exceso o que se mueran de hambre.

Si el obrero ordinario trabajase cuatro horas al día, sería suficiente para todos y no habría paro —dando por supuesta cierta muy moderada cantidad de organización sensata—. Esta idea sorprende a las clases pudientes, porque están convencidas de que el pobre no sabría cómo emplear tanto ocio. En América, los hombres trabajan, a menudo, durante largas horas, aun cuando ya estén bien situados; tales gentes, naturalmente, se indignan ante la idea de la ociosidad para los jornaleros, excepto si ésta adopta la forma del inflexible castigo del paro; en realidad, les disgusta el ocio incluso para sus hijos. Y, lo que es bastante extraño, mientras desean que sus hijos trabajen tanto que no les quede tiempo para civilizarse, no les importa que sus mujeres y sus hijas no tengan ningún trabajo en absoluto. La jactanciosa admiración por la inutilidad, que en una sociedad aristocrática abarca a los dos sexos, queda limitada, en una plutocracia, a las mujeres; ello, sin embargo, no la pone en situación más acorde con el sentido común.

El sabio empleo del ocio —hemos de concederlo— es un producto de la civilización y de la educación. Un hombre que ha trabajado durante largas horas toda su vida se aburrirá si queda súbitamente ocioso. Pero sin una cantidad considerable de ocio, un hombre se ve privado de muchas de las mejores cosas. Y ya no existe razón alguna para que la mayor parte de las gentes haya de sufrir tal privación; solamente un necio ascetismo, delegado, por lo general, nos hace continuar insistiendo en la necesidad del trabajo en cantidades excesivas, ahora que ya no es necesario.

En el nuevo credo que inspira la gobernación de Rusia, así como hay mucho que resulta muy diferente de las tradicionales enseñanzas del Occidente, hay algunas cosas que no han cambiado en absoluto. La actitud de las clases gobernantes, y especialmente de aquellas que dirigen la propaganda educativa, es casi exactamente la misma, sobre el tema de la dignidad del trabajo, que la adoptada siempre por las clases gobernantes de todo el mundo en sus predicaciones a los llamados *honrados trabajadores*. Laboriosidad, sobriedad, buena voluntad para trabajar largas horas a cambio de lejanas ventajas, incluso some-

timiento a la autoridad, todo reaparece; por añadidura, la autoridad todavía representa la voluntad del Soberano del Universo. Quien, sin embargo, recibe ahora un nuevo nombre: materialismo dialéctico.

La victoria del proletariado en Rusia tiene algunos puntos comunes con la victoria de las feministas en algunos otros países. Durante siglos, el hombre ha concedido la superior santidad de la mujer, y ha consolado a la mujer de su inferioridad manteniendo que la santidad es más deseable que la fuerza. Al final, las feministas decidieron tener las dos cosas, ya que las precursoras de entre ellas creyeron lo que el hombre decía acerca de lo apetecible de la virtud, pero no lo que les había dicho el hombre acerca de la insignificancia del poder político. Cosa similar ha ocurrido en Rusia en lo que se refiere al trabajo manual. Durante siglos, los ricos y sus sicofantes han escrito en elogio del *honrado trabajo*, han alabado la vida sencilla, han profesado una religión que enseña ser los pobres más idóneos que los ricos para ir al cielo y, en general, han tratado de hacer creer a los trabajadores manuales que hay cierta especial nobleza en alterar la posición de la materia en el espacio, tal y como los hombres trataron de hacer creer a las mujeres que se deriva especial nobleza de su esclavitud sexual. En Rusia, todas estas enseñanzas acerca de la excelencia del trabajo manual han sido tomadas en serio, con el resultado de que el trabajador manual se ve más honrado que nadie. Se hacen lo que, en esencia, son llamamientos al despertar religioso, pero con los antiguos propósitos: hechos para asegurar trabajadores de choque necesarios en tareas especiales. El trabajo manual es el ideal que se exhibe ante los jóvenes y la base de toda enseñanza ética.

En la actualidad, posiblemente, todo ello es para bien. Un país grande, lleno de recursos naturales, espera el desarrollo, y ha de desarrollarse haciendo muy escaso empleo del crédito. En tales circunstancias, el trabajo duro es necesario, y, verosímilmente, reportará una gran recompensa. Pero ¿qué sucederá cuando se alcance el punto en que todo el mundo pueda vivir confortablemente sin trabajar largas horas?

En Occidente tenemos varios sistemas para tratar este problema. No tenemos ningún designio de justicia económica; de modo que una gran proporción del total producto lo recibe

una pequeña minoría de la población, muchos de cuyos componentes no trabajan en absoluto. Por ausencia de toda regulación central sobre la producción, fabricamos multitud de cosas que no se necesitan. Mantenemos ocioso un alto porcentaje de la población trabajadora, ya que podemos pasarnos sin su trabajo haciendo trabajar sobradamente a los demás. Cuando todos estos métodos resultan inadecuados, tenemos una guerra: mandamos a un determinado número de personas que fabriquen altos explosivos y a otro determinado número que los hagan estallar, como si fuéramos niños que acabáramos de descubrir los fuegos artificiales. Con una combinación de todos estos dispositivos nos las arreglamos, aunque con dificultad, para mantener viva la noción de que al hombre medio le corresponde realizar una buena cantidad de duro trabajo manual.

En Rusia, a causa de una mayor justicia económica y de la regulación central de la producción, el problema ha de resolverse de forma distinta. La solución racional sería, tan pronto como las necesidades primarias y las comodidades elementales pudieran asegurarse para todos, reducir las horas de trabajo gradualmente, dejando que una votación popular decidiera, en cada nivel, si se prefería más ocio o más bienes. Pero habiendo enseñado la suprema virtud del trabajo intenso, es difícil ver cómo pueden aspirar las autoridades a un paraíso en el que haya mucha ociosidad y poco trabajo. Lo más verosímil es que encuentren continuamente nuevos proyectos a causa de los cuales la ociosidad presente haya de sacrificarse a la producción futura. Recientemente he leído acerca de un ingenioso proyecto puesto en marcha por los ingenieros rusos para hacer que el mar Blanco y las costas septentrionales de Siberia se calienten construyendo un dique a lo largo del mar de Kara. Un admirable proyecto, pero que probablemente causaría el aplazamiento del bienestar proletario por toda una generación, mientras que la nobleza del trabajo sería proclamada por los campos helados y entre las tormentas de nieve del océano Ártico. Todo esto, si sucede, será el resultado de tener a la virtud del trabajo intenso como un fin en sí misma, más bien que como un medio, en un estado de cosas en el cual ya no es necesario tal trabajo intenso.

El hecho es que mover materia de un lado a otro, aunque

en cierto grado es necesario para nuestra existencia, no es enfáticamente uno de los fines de la vida humana. Si lo fuera, tendríamos que considerar a cualquier bracero superior a Shakespeare. En esta cuestión hay dos causas que nos han descarriado. Una es la necesidad de tener contentos a los pobres, que han impulsado a los ricos, durante miles de años, a predicar la dignidad del trabajo, aunque teniendo buen cuidado de mantenerse indignos a este respecto. La otra es el nuevo placer del mecanismo, que nos hace deleitarnos en los asombrosos e inteligentes cambios que podemos producir en la superficie de la Tierra. Ninguno de esos dos motivos tienen gran atractivo para el que de verdad trabaja. Si le preguntáis qué es lo que juzga la mejor parte de su vida, no os responderá, probablemente: "Me agrada el trabajo físico porque me produce la sensación de que estoy dando cumplimiento a la más noble de las tareas del hombre y porque me gusta pensar lo mucho que el hombre puede transformar su planeta. Es cierto que mi cuerpo exige períodos de descanso, que tengo que pasar lo mejor que puedo; pero nunca soy tan feliz como cuando llega la mañana y puedo volver a la tarea, en la que está mi contento." Nunca he oído decir estas cosas a los trabajadores. Consideran el trabajo como ha de ser considerado: un medio necesario para ganarse la vida, y sea cual fuere la felicidad que puedan disfrutar, la obtienen en sus horas de ocio.

Podrá decirse que, en tanto que un poco de ocio es agradable, los hombres no sabrían qué hacer para llenar su tiempo si tuvieran solamente cuatro horas de trabajo de las veinticuatro. En tanto que ello pueda ser cierto en el mundo moderno, es una condenación de la civilización nuestra; podría haber sido falso en épocas pasadas. Había antes una capacidad para la alegría y los juegos que en cierta extensión ha sido ahogada por el culto a la eficiencia. El hombre moderno piensa que todo ha de hacerse con alguna finalidad determinada, y nunca porque sea ya una finalidad en sí. Las personas serias, por ejemplo, están condenando continuamente el hábito de ir al cine, y nos dicen que induce al crimen a los jóvenes. Pero todo el trabajo necesario para construir un cine es respetable, porque es trabajo y porque produce beneficios económicos. La noción de que las actividades deseables son aquellas que producen beneficio económico lo ha puesto todo patas arriba.

fuera de sus muros están demasiado ocupados para poder atender propósitos no utilitarios.

En un mundo donde nadie se vea obligado a trabajar más de cuatro horas al día, todo hombre que sienta inquietudes científicas podrá satisfacerlas, y todo pintor podrá pintar sin morirse de hambre, no importa lo muy excelentes que puedan ser sus cuadros. Los escritores jóvenes no se verán obligados a llamar la atención sobre sí por medio de sensacionales chapucerías, hechas con miras a obtener la independencia económica que se necesita para las obras monumentales, y para las que, cuando por fin llega la oportunidad, han perdido la capacidad y el gusto. El hombre que en su trabajo profesional se interese por alguna fase de la economía o la administración, será capaz de desarrollar sus ideas sin el apartamiento académico, que hace aparecer carentes de realismo las obras de los economistas universitarios. Los médicos tendrán tiempo de aprender acerca de los progresos de la medicina; los maestros no lucharán desesperadamente para enseñar por métodos rutinarios las cosas que aprendieron en su juventud, y que en el intervalo han podido resultar falsas.

Sobre todo, habrá felicidad y alegría de vivir, en lugar de nervios gastados, cansancio y dispepsia. El trabajo exigido será bastante para hacer el ocio delicioso, pero no suficiente para producir agotamiento. Puesto que los hombres no se hallarán cansados en su tiempo libre, no querrán solamente distracciones pasivas e insípidas. Al menos, un uno por ciento dedicará, probablemente, el tiempo que no le consuma su trabajo profesional a tareas de algún interés público, y, puesto que no dependerá de tales tareas para ganarse la vida, su originalidad no se verá estorbada y no habrá necesidad de conformarse a las normas establecidas por los viejos doctores. Pero no solamente en estos casos excepcionales harán su aparición las ventajas del ocio. Los hombres y las mujeres ordinarios, al tener la oportunidad de una vida feliz, se harán más bondadosos y menos importunos, y menos inclinados a mirar a los demás con suspicacia. La afición a la guerra desaparecerá, parte por la razón que antecede y parte porque supone largo y duro trabajo para todos. El buen carácter es, de todas las cualidades morales, la que más necesita el mundo, y el buen carácter es la consecuencia de la paz y la seguridad, no de una

vida de ardua lucha. Los métodos de producción modernos nos han dado la posibilidad de la paz y la seguridad para todos; hemos elegido, en vez de esto, tener trabajo de sobra para algunos e inanición para otros. Hasta aquí hemos continuado siendo tan activos como lo éramos antes que hubiese máquinas; con ello hemos sido unos necios, pero no hay razón para continuar siendo necios por siempre.

II

LA CONCRECIÓN DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN MARX

por *Irving Fetscher*

Durante tres años Irving Fetscher fue director de *Marxist Studien*, publicado en Tübingen, Alemania y es autor de *De Marx a la ideología soviética*; *Marxismo, su historia en documentos*; y *La filosofía política de Rousseau*. Nació en 1922 en Marbach del Neckar, estudió filosofía y sociología en las universidades de Tübingen, París y Francfort. El tema de su tesis doctoral fue "La antropología de Hegel". En la actualidad se desempeña como profesor de ciencias políticas en la Universidad de Francfort del Meno.

Cuando el joven Marx se enfrentó con el problema de la libertad del individuo en el seno de la sociedad, aquél estaba planteado según dos concepciones: la liberal, que halló su formulación filosófica más concisa en Kant, y la que correspondía a la metafísica de la libertad de Hegel. Ambas formas conceptuales se presentan como expresiones de un pensamiento históricamente concreto dentro de las limitaciones de una realidad social y política dada. Desde el punto mismo de partida, la estructura teórica y la intención política de Marx habrían de superar, teórica y prácticamente, las limitaciones de estas concepciones y su abstracción consiguiente. Por lo tanto, es imposible comprender cabalmente el propósito político originario de Marx sin captar antes de qué modo analizó dichos criterios como "concepciones burguesas de la libertad".

Para Kant, el principio de la libertad política consiste en que "nadie puede obligarme (en la medida en que le interese el bienestar ajeno) a ser feliz a su manera, sino que *cada cual debe buscar su propia felicidad* en la forma que más le apetezca,

con la condición de que conceda *a los demás libertad* para ir en pos de una meta semejante; en consecuencia se puede *formular* una ley universal para *la libertad de todos* sin interferir con la *libertad de cada uno*" [1]. Así, la libertad es el ámbito para la búsqueda individual de la felicidad, ámbito éste que sólo está limitado por el empeño igualmente legítimo de otro individuo. El defecto obvio de esta concepción consiste en que se refiere al prójimo con un criterio puramente negativo, enfocándolo sólo como la inevitable *barrera* legal al propio antojo o capricho. Ésta es la conclusión lógica si, imitando a Hobbes y Kant, se empieza por suponer que la "existencia social asocial" del hombre constituye un hecho inconmovible. Si partimos de la hipótesis de que el hombre espontáneo, natural, es necesariamente hostil a sus semejantes hasta que una ley estatal lo obliga a escuchar la voz de la conciencia que lo impulsa a respetar las reivindicaciones de libertad de su prójimo, es imposible hallar otra forma de relación entre los hombres que no sea ésta, de tipo restrictivo.

No obstante, para Marx, este antagonismo entre los individuos —que a partir de Hobbes se atribuyó a la "naturaleza"— sólo es característico de la sociedad capitalista competitiva. Jean-Jacques Rousseau reconoció antes que Marx la naturaleza histórica del "*homo lupus*" cuando explicó que las definiciones de Hobbes sólo se podían aplicar lícitamente al hombre de aquella época y no al hombre en general [2]. Pero a diferencia de Rousseau, Marx observó que el libre desarrollo del individuo humano está vinculado en todas las sociedades a la cooperación activa de los otros individuos. La percepción de este hecho no podía aflorar a plena luz antes del advenimiento de la sociedad moderna, altamente especializada, con su sistema de división del trabajo. En tanto que Rousseau ansiaba volver a una

[1] Kant, "Sobre la máxima: bueno en teoría pero malo en la práctica" en *Werke*, publ. por Vorländer, Vol. IV, págs. 87 y sigs.

[2] Cf. la expresión de Rousseau en el fragmento *State and War*: "El error de Hobbes... consiste en confundir al hombre natural con los hombres que tiene ante sus ojos..." (Vaughan, *Rousseau's Political Writings*, Vol. I, pág. 305). En su obra reciente *Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford University Press, 1962), C. B. Macpherson describió en términos convincentes la relación entre la sociedad de mercado hostil y la teoría política desde Hobbes hasta Locke.

era superada, para huir de la división mercantilista del trabajo de la sociedad precapitalista que él conocía, constituida esencialmente por familias rurales con capacidad de autoabastecimiento, Marx aspiraba a una sociedad futura caracterizada por la cooperación, sociedad ésta en la que cada hombre encontraría motivos de satisfacción en sus realizaciones personales al pensar que éstas habían contribuido al bienestar de los demás, y en la que aceptaría el trabajo ajeno como un aporte a su propio bienestar. Marx prefería no disolver las relaciones mutuas que correspondían al ideal de la ciudad-Estado, optando en cambio por universalizar y trasformar radicalmente su carácter.

Sin embargo, Marx no fue el primero que destacó las limitaciones del concepto kantiano del Estado liberal. En tanto que Kant elaboró el criterio de que la función del Estado liberal consiste en ayudar al individuo para que éste alcance su plenitud, garantizando para ello la coexistencia pacífica de individuos egoístas por naturaleza, Hegel buscó la libertad de los ciudadanos racionales no en leyes que salvaguardasen la libertad de oportunidad individual, sino en la estructura misma del Estado.

En la *Filosofía de la historia*, Hegel se volvió específicamente contra todas las concepciones liberales de la libertad —como más tarde habría de hacerlo Marx— y las condenó como un caso de simple "negativismo" y formalismo: El Estado "no es una congregación de personas *en cuyo seno se debe limitar la libertad* de todos los individuos. La libertad sólo se enfoca desde un ángulo negativo cuando se la representa *como si el individuo* en su relación con otros individuos hubiese limitado así su libertad para que esta limitación universal —la coartación mutua de todos los seres— asegure un reducido ámbito de libertad para cada uno" [3]. Ya en *Jenenser Realphilosophie*, había definido la "libertad formal" como aquella "cuya sustancia es externa a sí misma" [4]. Para Hegel, la sustancia de la libertad es el "Espíritu", o más exactamente, aquello que es

[3] Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, I, publ. por Lasson, pág. 90. (La versión inglesa que se traduce aquí ha sido extraída de la última revisión de la traducción de Sibree tal como figura en *Philosophy of History* [Nueva York: Dover Publications, 1956].)

[4] Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, publ. por Hoffmeister, Vol. II, pág. 28.

objetivo en el espíritu palpitante de las instituciones y leyes de la comunidad. Aunque estas ideas se hallaban veladas por un aderezo idealista y místico, Marx las percibió como un progreso esencial respecto del enfoque kantiano.

Para entender esto, basta con definir la "sustancia" como la auténtica sociedad de personas con ánimo de cooperación, donde se puede producir la evolución verdaderamente humana del individuo. En Hegel, la relación positiva del individuo con todos sus semejantes (incorporados en primera instancia a un Estado), se convierte en una simple identificación del "Espíritu subjetivo" de cada hombre con el "Espíritu objetivo" del Estado. En Hegel, la identificación dialéctica, que no excluye la existencia independiente tanto del individuo como del Estado en función de polos fijos mutuamente relacionados, subsiste sólo como un ente de dimensiones ideales. El hombre viviente y la sociedad viviente ("el Estado necesario y racional" de Hegel) permanecen por debajo de esta esfera sublime "con aspecto insustancial". Fundamentalmente, Hegel no ha hecho más que permutar una abstracción por otra. En tanto que el concepto liberal de la libertad se funda sobre la relación positiva entre las personas y expresa las restricciones impuestas por las exigencias psíquicas de aquéllas en la sociedad competitiva, la metafísica del Estado hegeliano expresa que el hombre encuentra la libertad en el medio ideal, y que puede ejercerla allí, pero no en sus relaciones personales de la vida laboral. En verdad, afirmó Hegel, el "Estado es la realidad en la cual el individuo es dueño de su libertad" [5], pero el Estado ideal no es el ámbito humano; en la "sociedad civil" real, es el mundo de la producción, el intercambio y la industria, y allí el hombre debe buscar su libertad.

La crítica de Marx reveló la base histórica de la concepción liberal de la libertad y demostró que ésta permanecía encerrada dentro del horizonte social y temporalmente limitado del pensamiento burgués. En lo que concierne al concepto hegeliano, Marx indicó que su carácter ilusorio y complementario se manifiesta en el contraste con la realidad de la sociedad burguesa. Su crítica más completa de la tesis burguesa de la libertad y de los derechos del hombre aparece en *El Capital*:

[5] Hegel. *Philosophy of History*, publ. por Lasson, I, págs. 90 y sigs.

Esta esfera [de la circulación e intercambio de mercancías] que estamos abandonando, y en cuyo seno se desarrolla la venta y la compra de fuerza de trabajo, es en realidad un verdadero Edén de los derechos innatos del hombre. Sólo allí imperan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, porque tanto el comprador como el vendedor de una mercancía, digamos la fuerza de trabajo, sólo están constreñidos por su propio libre albedrío. Contratan como agentes libres, y el acuerdo al que arriban no es sino la forma en que otorgan expresión legal a su voluntad común. La igualdad, porque cada uno de ellos entra en relación con el otro como con un simple poseedor de mercancías, e intercambian equivalencias. La propiedad, porque cada cual sólo dispone de lo que le pertenece. Y Bentham, porque cada cual sólo piensa en sí mismo. La única fuerza que los une y los hace entrar en relación mutua es la del egoísmo, el lucro y los respectivos intereses privados. Cada uno sólo piensa en sí, y nadie se preocupa por los demás, y precisamente porque proceden así, todos trabajan unidos, según la armonía prefijada de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia omnisapiente, en pos del beneficio mutuo, de la prosperidad común y del interés de todos [6].

Marx demostró que la libertad y la igualdad que garantizaban la Constitución francesa y los Derechos del Hombre, y que todas las constituciones liberales democráticas habían recogido con criterio parecido, reflejaban correctamente las relaciones humanas dentro de una sociedad de mercado, donde los privilegios de cuna no consagran la condición social de ningún individuo, y donde todos, en su calidad de "propietarios de mercancías", gozan de libertad para disponer de estas mercancías sin más restricciones que las que estipula el contrato concertado. Pero cuando se trata de vender esa mercancía llamada fuerza de trabajo, la igualdad y la libertad aparentes son en realidad falsas. La falta concreta de equidad en la condición de los propietarios reside en que los poseedores de la fuerza de trabajo no tienen otra cosa que vender, excepto ésta, y por consiguiente están obligados, aunque no por imperio de la ley, a desprenderse de ella, o —como lo expresa tan gráficamente el idioma alemán— a "cederse por contrato" *(sich zu verdin-*

[6] Marx, *Capital*, publ. por Kerr, pág. 195 (en el original la cita es de *Das Kapital* [Berlín: Volksausgabe, 1947], Vol. I, pág. 184.

gen). Su fuerza de trabajo, a diferencia de los productos materiales que el artesano lleva al mercado, no constituye una parte objetiva de su ser sino la *aptitud* objetiva en sí misma. La esencia del hombre consiste en su aptitud para trasformar la Naturaleza con sentido creador y para plasmar según sus deseos y propósitos. Cuando está obligado a vender esta capacidad renuncia a su condición humana y nace una relación alienada entre él por un lado y el género y la condición humana por el otro. La concepción liberal de la libertad es limitada porque atribuye a la esencia del hombre los presuntos intereses especiales de éste, en tanto que, en realidad esta caracterización sólo identifica al hombre en la sociedad competitiva y puede ser errónea tanto en lo que respecta al pasado como al futuro. Marx desnuda la metafísica hegeliana del Estado como el complemento abstracto de la idea de libertad ya expresada por la *democracia* burguesa en la Constitución de la Revolución Francesa.

La crítica de Marx a la filosofía del derecho de Hegel consistió en que ésta explicaba el Estado democrático burgués que Hegel, como alemán, encontró por primera vez sólo en su forma teórica (ideológica). Como ya hemos visto, la superioridad de la concepción hegeliana respecto de la libertad reside en que la primera tiene la facultad de captar la relación dialéctica entre el individuo y la sociedad. Volvemos a hallar idéntico criterio en Marx, ya sea que éste lo haya asimilado de Hegel o de la experiencia de la misma realidad social: "Es primordialmente necesario que no insistamos en postular la 'sociedad' como una abstracción enfrentada con el individuo. El individuo *es* el *ser social*. La manifestación de su vida —aunque no aparezca directamente en forma de manifestación comunitaria, ejecutada en colaboración con otros hombres— es por consiguiente una manifestación y una ratificación de la vida social" [7]. Como recordaremos, Marx interpretó que la concepción hegeliana fracasa porque presenta al individuo social sólo en la forma idealista abstracta del Espíritu subjetivo y objetivo, y

[7] *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/iii, pág. 117. (La versión inglesa que se utiliza aquí está extraída de la traducción de T. B. Bottomore del ensayo de Marx, *Private Property and Communism*, tal como aparece en *Marx's Concept of Man*, de Erich Fromm [F. Ungar, Nueva York, 1963], pág. 130.)

relega al hombre concreto (el auténtico ser sensible), así como a la sociedad civil por él integrada, a una esfera de categoría inferior. El hombre como ser socialmente vinculado flota en una esfera ilusoria e imaginaria, fuera de la sociedad civil con su inteligencia calculadora, su egoísmo privado, su trabajo, sus leyes y su competencia. Pero Marx comprendió que no era casual que la filosofía hegeliana estuviese abstraída de la vida diaria concreta; el "pensamiento alemán" sólo podía "abstraer su noción del Estado moderno respecto del hombre natural mientras —y en la medida que— el Estado moderno estaba en sí mismo abstraído de los seres reales, o el hombre pleno se complacía sólo en una forma imaginaria" [8]. El hombre vivía en este "Estado moderno" sólo en la forma abstracta de *ciudadano (citoyen)* durante el trascurso de su verdadera existencia sensible como miembro de la sociedad burguesa (competitiva). Como ciudadano podía integrar la sociedad civil e imaginarse dialécticamente vinculado a los restantes ciudadanos de la comunidad, pero en su auténtica existencia empírica carecía de libertad, estaba aislado y sometido a leyes extrañas ("contingencia"), y sólo podía relacionarse con sus semejantes en forma negativa (o sea, como competidor). Marx escribió en 1843: "El Estado político consumado es, por su esencia, *la vida-genérica del hombre* por oposición a su vida material. Todas las premisas de su vida egoísta subsisten *al margen de la esfera del Estado*, en la sociedad civil. Allí donde el Estado político ha logrado su verdadero desarrollo, el hombre vive una doble existencia, celestial y terrenal, no sólo en su pensamiento, en su conciencia, sino también en la práctica, en la vida, en la vida en la comunidad política *donde se reconoce como ser social*, y no en la vida en la sociedad civil donde se comporta como *persona privada*, donde interpreta *a las otras personas como medios*, y donde *él mismo se degrada a la categoría de medio* y se trasforma en juguete de fuerzas extrañas" [9].

El hombre debería vivir su "existencia auténtica" en comunidad con sus semejantes, mientras cada uno se realiza a sí mismo y se vincula con los demás en una experiencia fecunda;

[8] Marx-Engels, *Werke* (Berlín, 1955 y sigs.), Vol. I, págs. 384 y sigs.

[9] *Ib.*, pág. 354 y sigs. (fragmento de "La cuestión judía".)

pero esta "existencia auténtica" sólo se materializa en el mundo moderno en la comunidad ilusoria y trascendental de ciudadanos que asume por primera vez forma tangible cuando cierra filas y entra en relaciones hostiles con la comunidad de ciudadanos de *otro* Estado [10]. En cambio, en su existencia diaria práctica, los individuos se entregan a una "vida falsa", una vida de aislamiento deliberado y de hostilidad contra sus semejantes; "al hombre real se lo identifica primordialmente en la imagen del individuo egoísta (falso), al hombre auténtico en la imagen del ciudadano abstracto (irreal)" [11]. Este análisis planteó la necesidad de trasformar a la persona real (falsa) de la sociedad civil en una persona auténtica (consciente de su relación dialéctica con sus semejantes).

En sus primeros escritos, Marx describió la tarea en los términos siguientes: "Sólo cuando el hombre real reasimila en su propio ser al ciudadano abstracto del Estado y, *como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales,* se ha convertido en esencia de la especie, sólo cuando el hombre ha reconocido y reorganizado sus *forces propres* como fuerzas sociales, y por lo tanto ya no

[10] Hegel extrajo esta conclusión, y en *Filosofía del derecho* se explayó acerca de este mismo tema de la superior naturaleza ética del concepto idealista del Estado en contraposición con el Estado civil: "Un enfoque totalmente distorsionado... resulta del hecho de considerar al Estado como una simple sociedad civil y de fijarle como objetivo final sólo la seguridad de la vida y la propiedad individuales... La importancia ética de la guerra está implícita en lo que se ha dicho... No se ha de tomar a la guerra como un mal absoluto... La guerra es la situación que encara seriamente la vanidad de los bienes y los negocios temporales... Esto es lo que la convierte en el momento en el cual la idealidad de lo particular conquista su derecho y se concreta. La guerra es tanto más importante cuanto que por su intermedio... se preserva la salud ética de los pueblos en medio de su indiferencia por la estabilización de las instituciones finitas; así como la fuerza de los vientos preserva al mar del estancamiento que resultaría de una calma prolongada..." (*Rechtsphilosophie,* nº 324, en *Werke,* Jubiläumsausgabe, Vol. VII, 434. [*Philosophy of Right,* nº 324. La versión inglesa empleada aquí es la de T. M. Knox, Oxford University Press, 1942.] Hegel vio la confirmación empírica de su deducción filosófica acerca de la utilidad de las guerras internacionales en el hecho de que "las guerras afortunadas han apaciguado el descontento doméstico y han consolidado el poder del Estado en el interior del país" (*loc. cit.*).

[11] Hegel, *Rechtsphilosphie,* en *Werke,* Jubiläumsausgabe, Vol. VII, pág. 379.

desglosa de sí mismo fuerza social en forma de fuerza política... *sólo entonces se ha completado la emancipación humana*".

En sus obras de las décadas de 1840 y 1850 y, particularmente, en los *Exzerpthefen* y en *Esbozo de crítica de la economía política (Grundrisse der Kritik der politische Ökonomie)*, Marx nos legó información detallada acerca de este hombre libre concreto que "en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se ha convertido en esencia de la especie". El hombre es "esencia de la especie" cuando ya no proyecta sus cualidades inherentes a un Ser extraterrenal —tal como sucedía, según Feuerbach, en la reificación religiosa—, ni plantea un mundo situado más allá del "Estado" burgués cotidiano existente, como sucede en la alienación política. En ese momento cada individuo ha logrado, según sus aptitudes naturales, la *consumación* que, para él y con él, la humanidad viviente ha materializado gracias al trabajo humanizado. Esta conquista plena de la vida genérica por parte del individuo sólo será posible cuando éste se haya emancipado del "embrutecimiento" de la consagración perpetua a un oficio, y de la esclavitud del trabajo asalariado. Sólo cuando se logre este objetivo el Estado (y la ideología religiosa) podrán extinguirse, pues habrán perdido su condición de complementos necesarios para la realidad incompleta de la sociedad y sus miembros. Sobre todo, existe un vínculo específico entre el momento en que el Estado entrará en la categoría de lo superfluo, por un lado, y la abolición de los privilegios económicos de clase, por otro; abolidos éstos, también quedará abolida la necesidad de proteger por la fuerza a los privilegiados contra los postergados. La superfluidad del Estado (democrático) depende de la aparición de una sociedad en la cual los individuos se habrán convertido en "seres genéricos (*Gattungswesen*) total y positivamente ligados a sus semejantes.

Las restricciones a la libertad individual en el "Estado político" eran necesarias y continúan siéndolo mientras subsiste una efectiva desigualdad de oportunidades para el desarrollo individual, y mientras no se supera la "alienación" de la totalidad de los seres. Cuando se eliminan los privilegios de propiedad se da un paso decisivo, pero no se logra aún el fin último. Todavía no es posible reducir las horas de trabajo de modo tal que las tareas necesarias para todos se puedan cumplir voluntariamente

y la productividad de todos baste para satisfacer las necesidades totales de cada uno y, por consiguiente, la desigualdad perdura como perspectiva real, y junto con ella persiste el "cautiverio" del individuo concreto. Mientras la satisfacción de mis necesidades continúe dependiendo no de mi reclamo como hombre sino de mi bolsillo —y ésta es por cierto la situación incluso en los "Estados socialistas"— será imposible afirmar que se materializó el desarrollo humano del que habló el joven Marx.

Tanto en los *Exzerpthefen* como en los *Ensayos económicos*, que se remontan a los años 1844 y 1845, Marx elaboró oportunamente la idea de una sociedad alienada, productora de mercancías, que llevaba en su seno a la sociedad humana futura, no alienada. En estas observaciones es fácil percibir el sentido que tenía para Marx el concepto de "emancipación humana", la liberación del hombre concreto. La división del trabajo en el sentido técnico es la condición previa para ambas formas de sociedad; pero en una está ligada al aislamiento egoísta de cada individuo, y en la otra a la relación fraternal de ese individuo con la totalidad de sus semejantes. Según Marx, la siguiente descripción es válida para la sociedad mercantilizada:

> He producido para mí y no para ti, así como tú has producido para ti y no para mí. El resultado de mi producción tiene tan poca relación directa contigo, en y por sí mismo, como el de la tuya la tiene conmigo, o sea que nuestra producción (*no*) es *producción del hombre para el hombre como hombre*, o sea, no es producción social. Por lo tanto, ninguno de nosotros tiene, como ser humano, una relación de satisfacción para con el producto del otro. *Nuestra producción mutua no existe para nosotros como personas.* En consecuencia, nuestro intercambio tampoco puede ser el desplazamiento intercesivo en el que se reconoce que *mi producto* es para ti, al mismo tiempo que es *una materialización de tu esencia, de tus necesidades.* Porque la esencia humana no es el vínculo de nuestra producción mutua [12].

Aquí ya se caracteriza al simple mercantilismo, y aun más al capitalismo en expansión, como sistemas en los cuales la dependencia general respecto de los productos del trabajo, diferenciados por la división del mismo, no se presenta como

[12] *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I/iii, pág. 544.

una iniciativa espontánea, gozosa, beneficiosa de un individuo en favor de sus semejantes, ni como la aplicación de la "naturaleza fundamental del hombre" para satisfacer las necesidades humanas de otras personas, sino como una labor egoísta de cada uno en beneficio de sus intereses exclusivos. La producción sólo se convierte también en producción para otros en forma indirecta —por obra de la necesidad de intercambiar en el mercado— y "a hurtadillas". Indudablemente no se trata de una relación entre personas, sino sólo entre "compradores solventes". Cada individuo (o grupo de individuos) satisface las necesidades humanas de otras personas según "leyes estéticas" y otras reglas semejantes característicamente estipuladas: la poesía sublime tiene valor para quienes están dotados de sensibilidad poética; una sinfonía lo tiene para el oído musical; un cuadro para el gusto educado, etc. Pero es la posesión de dinero y no la de estos atributos personales pertinentes —la aptitud de disfrutar, de escuchar y de ver— la que asegura la "apropiación". Los productos específicos no nos están destinados a mí o a ti como personas, sino a ti y a mí en la medida en que seamos propietarios de mercancías, dueños de dinero. Tampoco han sido creados para nosotros, sino para nuestro dinero; no han sido creados para hombres socialmente relacionados, sino para la personificación objetivada de la sociedad: el dinero.

En una sociedad "humana" auténtica, donde los individuos no se obstruyan recíprocamente la libertad, y donde en cambio descubran su esencia como seres pletóricos y fecundados, tendría validez la siguiente descripción:

> De acuerdo, hemos producido como personas: en su producción cada uno de nosotros ha logrado la *doble ratificación* de sí mismo y de su prójimo. 1) En la producción hallé mi individualidad, y se materializó mi particularidad, y en consecuencia, en el trascurso de la tarea disfruté de una expresión personal de la vida así como de una sensación de goce individual en la contemplación de mi personalidad como fuerza objetiva, perceptible a los sentidos e incuestionable. 2) En tu satisfacción, o en tu usufructo de mi obra, hallé *un placer inmediato así como la conciencia de que mi* trabajo satisfizo una necesidad humana. Por consiguiente yo, como *ser humano objetivo*, he producido un objeto que corresponde a la necesidad de otro ser humano. 3) Me

convertí, *para ti, en el mediador entre tú y la especie*, y así me transformé en una parte necesaria, autoconsciente y sensible de la consagración de tu esencia. En consecuencia, *supe que me ratificaba en tu pensamiento y también en tu amor.* 4) En mi expresión individual de vida creé directamente tu expresión de vida. Así, mi verdadera esencia, mi *esencia-genérica materializada*, se confirmó *en mi actividad individual inmediata.* Nuestros productos fueron otros tantos espejos que reflejaban nuestro ser [13].

Aquí se disipa la magia tenebrosa de la sociedad productora de mercancías, del intercambio que se concreta gracias al egoísmo, de los productos fragmentados y despojados de su carácter específico (aun haciendo caso omiso de la verdadera trasformación en el trabajo mismo). El mundo diversificado de los productos del hombre deja de ser un espejo deformante, donde el hombre alienado contempla su imagen con figura de mercancía materializada, y se convierte en un espejo auténtico de la humanidad social. El esfuerzo de todos los hombres pasa a depender de las necesidades de otros, tal como ocurre en el caso del esfuerzo del enamorado que compone una canción para su amada.

Marx no era un soñador que esperaba la materialización inmediata de su ideal del mundo humano. Pero estoy convencido de que, si bien en un período posterior hizo muchas observaciones cautas, siempre se mantuvo fiel a esa concepción del potencial humano. Es indudable que la conquista de la naturaleza a través del concierto de los esfuerzos humanos, y el aumento de la productividad del trabajo, son condiciones previas ineludibles para esta emancipación respecto del mundo alienado y reificado, pero todavía no son la liberación misma. Marx nunca vio en la simple hegemonía del hombre sobre la naturaleza el sentido de la historia y la esencia de la liberación a la cual convoca el socialismo. Casi se podría citar la frase bíblica: "¿Pues qué aprovechará el hombre, si ganare todo el mundo y perdiere su alma?" También en el caso de Marx, de poco habría valido obtener un dominio perfecto sobre la naturaleza sin engendrar la sociedad en la cual las personas libremente concertadas remodelarán su propia naturaleza. El avasalla-

[13] *Ibíd.*, pág. 546.

miento de la naturaleza no es "antinaturaleza" sino "prohumanidad". El objetivo es la eliminación del egoísmo y de la hegemonía del hombre sobre el hombre.

No obstante, mientras la libertad y la felicidad *aún no* se han convertido en realidades concretas, las dos concepciones abstractas de la libertad conservan una importancia práctica, a pesar de las reservas válidas a que nos hemos referido. En todos los países —incluyendo los socialistas— permanece latente una fracción ineludible de metafísica democrática, de inevitable ideología.

Precisamente porque el trabajo individual no es consecuencia de la espontaneidad gozosa ni del amor al prójimo, sino del "interés material", la imagen de una sociedad hostil, el Estado, debe aparecer como el complemento de la sociedad aún asocial. Tampoco existe la posibilidad de confusión con esa sociedad comunista que es la única que vincula a seres humanos espontáneos dedicados a producir los unos para los otros. Cada Estado, incluyendo las "democracias populares", perdura como una "esencia social ilusoria" que sólo podrá "hacerse superflua" y luego "desvanecerse" cuando se geste en la base una auténtica esencia social, en el sentido que esbozó Marx. Pero la concepción liberal, que presentamos aquí según la clásica fórmula kantiana, conserva su importancia relativa durante todo este lapso. Resulta necesaria y correcta porque asegura una medida de libertad para los individuos egoístas y asociales. Se presenta en su forma óptima cuando una ley aplicable discierne la libertad del individuo no sólo de la de otro individuo, sino también del poder supremo del gobierno. Es cierto que corresponde oponerse a la ideología liberal que supone que con garantías de esta índole es posible obtener el máximo de libertad humana. Hegel y Marx destacaron con suficiente claridad la estrechez y el carácter abstracto de este concepto de libertad. Pero será imposible prescindir de estas garantías liberales mientras no se concrete la sociedad humana descripta por Marx y mientras la mayoría de los individuos continúe guiándose en la ejecución de su trabajo —aun en los países socialistas— por motivaciones egoístas. Sobre todo, es necesario materializar estas garantías con medidas suplementarias que aseguren el derecho al usufructo (educación, asistencia médica, seguro social universal, etc.). Estas medidas no serán superfluas

mientras la envidia competitiva y la desigualdad práctica perduren como características esenciales de la sociedad. También se debe interpretar adecuadamente la fórmula kantiana para impedir el abuso de la libertad. La libertad para esclavizar económicamente a los semejantes no está incluida entre los actos "que pueden coexistir con el libre albedrío de todos y cada uno según una ley universal".

Mientras no se instaure la libertad concreta, las dos formas abstractas complementarias de libertad conservan su valor restringido e históricamente limitado.

III

EL HOMBRE Y LA LIBERTAD

por *Gajo Petrovic*

Gajo Petrovic, profesor adjunto de filosofía de la Universidad de Zagreb, Yugoslavia, es autor de *La filosofía empírica inglesa, Conceptos filosóficos de G. V. Plejanov, De Locke a Ayer*, y *Filosofía y marxismo*. Nació en Karlovac, Yugoslavia, en 1927, estudió filosofía en Zagreb, Leningrado y Moscú, y pasó dos años estudiando en Gran Bretaña y Estados Unidos.

1. Lo que hace hombre al hombre no es una propiedad o actividad que sea peculiar de él (ni una suma de todas estas propiedades o actividades), sino una característica del ser peculiar de él y que es común a todas las propiedades y actividades realmente humanas, o sea, la praxis. El hombre es el ser que existe por y como praxis.

2. La praxis es un modo de ser diferente de todos los otros modos de ser. La libertad es uno de los ingredientes esenciales de este modo de ser. Como ser de la praxis el hombre es el ser de la libertad. No existe libertad sin hombre ni humanidad sin libertad.

3. La libertad es la esencia del hombre, pero esto no significa que el hombre sea siempre y universalmente libre. El "miedo a la libertad" está muy difundido en el mundo contemporáneo. Sin embargo, esto no invalida la tesis según la cual el hombre es el ser de la libertad; sólo confirma que el hombre contemporáneo se aliena de su esencia humana, de aquello que como hombre puede y debe ser.

4. Existen diversos "géneros", "formas" y "aspectos" de la libertad. La gente se refiere a libertad metafísica, ética, psico-

lógica, económica, política, nacional, religiosa; a libertad del espíritu, de la voluntad, del pensamiento, de la conciencia, del movimiento, de la acción; a libertad de prensa, de radio y televisión, de reunión, de palabra, de asociación; a libertad para eludir la explotación, la opresión, el hambre, la guerra y el miedo; a libertad para eludir la tradición, las convenciones, el vicio, la pasión, la debilidad, el prejuicio; a libertad artística, científica, de educación, de enseñanza; a comportamiento libre, amor libre, tiempo libre, etc. Pero no basta con enumerar varios géneros o formas de libertad para responder al interrogante: ¿Qué es la libertad? Mientras no hayamos contestado esta pregunta no podremos saber con certeza si los géneros de libertad mencionados son verdaderamente libertades, o sólo seudolibertades.

5. Si se entiende la libertad como la inexistencia de obstáculos para el movimiento, entonces no es algo específicamente humano; esta libertad puede corresponder a una bestia, a un ave, a un pez, incluso al agua o a una piedra. Pero la libertad no consiste en la ausencia de obstáculos exteriores o, en términos más generales, en la suma de condiciones exteriores que circundan la existencia de algo; la libertad es un modo de ser específico, peculiar del hombre.

6. Si se concibe la libertad como la conciencia y aceptación de la suerte, el destino, la necesidad universal, entonces la libertad no implica sino otra designación para la esclavitud voluntaria. Pero la libertad no es la sumisión o adaptación pasiva a la necesidad "exterior" o "interior". Un acto libre sólo puede ser aquel por intermedio del cual el hombre trasforma su mundo y su propio ser.

7. La simple intensidad de la actividad o el grado en que la actividad ha resultado fructuosa no miden en modo alguno la libertad. Aun la actividad más intensa y ventajosa no es libre, si está determinada por una causa exterior. Los soldados disciplinados, los empleados obedientes, los policías bien remunerados, pueden ser extraordinariamente activos y afortunados, pero no obstante su actividad es cualquier cosa menos libre. Un acto es libre sólo cuando el hombre lo decide por sí mismo.

8. Sin embargo, no toda actividad decidida "desde adentro" es libre. Muchas veces la actividad espontánea en la cual las

necesidades, las inclinaciones, los deseos o las pasiones del hombre determinan directamente sus actos, no es libre. Sólo aquella actividad autoimpuesta en la cual el hombre se desempeña como una personalidad multifacética integral, en la cual no es esclavo de uno u otro pensamiento, sentimiento o aspiración individual, es auténticamente libre.

9. Aquellos que aparentan ser los más libres son en realidad quienes se hallan más alejados de la actividad libre. Los déspotas tiránicos, los conquistadores despiadados, los explotadores insaciables son en su totalidad esclavos de sus ideas y de sus ambiciones, fijas e inhumanas. Su actividad implica la destrucción de la esencia humana; el hombre es auténticamente libre sólo cuando lo que hay de humano en él determina sus actos, y cuando contribuye con éstos al bienestar de la humanidad.

10. La teoría según la cual la conciencia de la necesidad es una condición previa para la actividad libre es, en el mejor de los casos, incompleta. Si todo fuera necesario, la actividad humana tampoco sería libre. La conciencia de la necesidad (si por este término entendemos aquello que está fuera del alcance humano) implica sólo una admisión de los límites de la libertad. Una condición positiva de la libertad consiste en la conciencia de los límites de la necesidad, en la percepción de las posibilidades creadoras del hombre.

11. La definición ingeniosa pero contradictoria que describe la libertad como el control sobre la naturaleza fundado en el conocimiento de la necesidad natural, representa una expresión adecuada de la orientación básica del hombre moderno, que cuando se interesa en algo sólo lo ve como un objeto al que será posible subyugar y explotar. Empero, la libertad no consiste en la explotación desenfrenada de la naturaleza, sino en la aptitud del hombre para humanizarla y para disfrutar de sus bendiciones según normas humanas.

12. El criterio según el cual la libertad implica el autocontrol, presupone la escisión del hombre en una parte que controla y otra que es controlada. Pero la dominación niega la libertad. La idea de que la libertad significa el autocontrol sirve con frecuencia para disfrazar los esfuerzos por reprimir la aspiración del hombre a conquistar la libertad y para justificar la reconciliación con la sujeción "exterior".

13. Las dos concepciones que acabamos de citar y su síntesis, la idea de la libertad como control del hombre sobre la naturaleza exterior y sobre sí mismo, presuponen que el hombre y la naturaleza están integrados por una suma de fuerzas esquemáticas a las que bastará embretar, subyugar y utilizar. Sin embargo, la esencia de la libertad no consiste en el sometimiento de lo concedido, sino en la creación de algo nuevo, en el desarrollo de las aptitudes creadoras del hombre, en el ensanchamiento y enriquecimiento de la humanidad.

14. El ser de la libertad (el hombre) nunca es absolutamente libre (un hombre completamente desalienado) ni absolutamente cautivo (un ser completamente inhumano). El hombre es siempre, en mayor o menor grado, libre. Por consiguiente, la libertad es "relativa", pero esta relatividad no constituye la esencia de la libertad.

15. La meta de la libertad humana consiste en una persona libre *en* una sociedad libre. Este "ideal" no ha sido imaginado en forma arbitraria. No puede haber sociedad libre sin personas libres, ni persona libre alguna fuera de una comunidad social. Pero esto no significa que en una sociedad libre todos son libres, ni que en una sociedad cautiva todos son cautivos.

16. Aun en una sociedad libre un individuo puede no ser libre. Es posible organizar una sociedad que permita y aliente el desarrollo de las personalidades libres, pero no se puede conceder a nadie la libertad como un don, ni tampoco se le puede imponer. El individuo se convierte en un ser humano libre sólo a través de su propia actividad libre.

17. Aun en una sociedad cautiva un individuo puede ser más o menos libre. Los obstáculos exteriores que erige una sociedad cautiva pueden dificultar en mayor o menor medida la actividad humana libre o pueden limitarla, pero no pueden suprimirla totalmente. Un revolucionario inflexible, engrillado, es más libre que el carcelero que lo vigila, o que el torturador que se esfuerza en vano por quebrar su resistencia.

18. La sociedad cautiva procura quebrantar y destruir la personalidad libre; la sociedad libre permite y facilita su florecimiento. Por lo tanto, la lucha por una sociedad libre es uno de los ingredientes de la lucha por la liberación de la personalidad. Cuando esta parte aspira a convertirse en el todo, se tras-

forma en lo opuesto de lo que debería ser. La lucha por una sociedad libre no es tal si no desemboca en la obtención de un grado aún mayor de libertad individual.

19. El problema de la libertad es "eterno", pero en cada época asume una forma diferente. Por ejemplo, en nuestro tiempo se ha demostrado que para crear una sociedad libre no basta "expropiar a los expropiadores", ni elevar el nivel de vida, ni combinar ambos programas. En una sociedad en la que se ha eliminado a los explotadores, la libertad del hombre está amenazada por los medios que utiliza para comunicarse con la naturaleza y con otros hombres (tecnología) y por las formas sociales en las que se efectúa dicha comunicación (organizaciones e instituciones sociales). La cuestión de la libertad se nos plantea hoy primordialmente como una cuestión de libertad con socialismo, y como una cuestión de libertad con tecnología.

Las tesis expuestas se pueden dividir en tres grupos: las tesis 1 a 4 son introductorias: procuran explicar y ubicar el problema de la esencia de la libertad; las tesis 5 a 14 son capitales: procuran responder al interrogante planteado; las del tercer grupo (15 a 19) son quizás las más importantes: analizan un aspecto esencial del problema, un aspecto con consecuencias de largo alcance.

Comienzo con algunas afirmaciones sumarias acerca del hombre y la praxis. Las dos primeras tesis son muy incompletas; me he referido más extensamente al tema en otras publicaciones [1]. Si empiezo por el hombre y la praxis ello se debe a que deseo demostrar cómo el problema de la libertad surge inevitablemente cuando se pretende resolver el problema del hombre. Al mismo tiempo que trato de elucidar el problema de la libertad, critico el enfoque según el cual se puede contestar el interrogante clasificando las formas de libertad, o describiendo el desarrollo de la libertad. También rechazo el criterio según el cual se lo puede resolver con un estudio lingüístico, o sencillamente con sermones. El problema de la libertad es ante todo y

[1] "Pitanje o covjeku i Karl Marx", *Nase teme* (Zagreb), nº 4, 1961, págs. 536-576; "El concepto del hombre en Marx", *Cuadernos Americanos* (México D. F.), nº 4, 1962, págs. 112-132; "Marx's Theory of Alienation", *Philosophy and Phenomenological Research* (Filadelfia), nº 3, 1963, págs. 419-426; "Man as Economic Animal and Man as Praxis", *Inquiry* (Oslo), Vol. 6, 1963, págs. 35-56.

sobre todo el problema de la esencia de la libertad. De modo que lo más importante de las tesis 1 a 4 se puede expresar sucintamente: el problema de la libertad constituye una parte esencial del problema del hombre, y el problema de la esencia de la libertad constituye la parte capital del problema de la libertad.

Es imposible explicar lo que es la libertad sin explicar lo que no es. En consecuencia, al discutir el problema de la esencia de la libertad (tesis 5 a 14), critico algunas de las teorías inaceptables de la libertad. En primer lugar aparece la teoría —que Hobbes defendió en el siglo XVII y que todavía propugnan varios filósofos (incluso algunos "marxistas") aun en el siglo XX— según la cual la libertad es algo exterior al hombre libre, concretamente, la simple ausencia de elementos exteriores que obstaculicen el movimiento. La segunda teoría es la que interpreta la libertad como algo "exterior" que se ha trasformado en "interior", como una "necesidad" exterior, conocida y aceptada, o utilizada de algún modo, por la persona libre. Esta teoría, que ya aparece entre los antiguos griegos, y en Spinoza, Hegel y Engels, ha sido desarrollada con varios matices que, a primera vista, pueden parecer muy diferentes. Comparemos, por ejemplo: "la libertad es la conciencia de la necesidad", "la libertad es la adaptación a una necesidad conocida", "la libertad es el poder sobre la naturaleza y sobre sí mismo fundado en el conocimiento de la necesidad exterior e interior". La tercera teoría importante que menciono y critico brevemente reduce la libertad a una pura autodeterminación interior, a una simple "condición previa" de la actividad libre. Esta teoría ha sido elaborada con muchas variantes diferentes (comparemos, por ejemplo, a Kant con Sartre). Al criticar las tres teorías citadas, procuro presentar y explicar diferentes aspectos de una teoría cuya médula consiste en el concepto de que la libertad es algo "interior" que se convierte también en "exterior", concretamente, la actividad creadora autónoma, el hecho creador que se expresa en la ampliación y enriquecimiento de la condición humana. En la tesis 14 se disipa una confusión posible acerca del carácter "absoluto" y "relativo" de la libertad.

Aunque el problema más serio que se puede plantear acerca de la libertad es el de su esencia, éste no es por cierto el único. No sólo es lícito sino también indispensable interrogarse acerca

de las diferentes formas o aspectos de la libertad. En las tesis 15 a 18 me restringí a un solo punto del problema vinculado con las formas de libertad: la relación entre la persona libre y la sociedad libre. Quizás lo más importante de estas tesis consiste en que definen el carácter asimétrico de la relación entre la libertad "personal" y "social": no puede haber sociedad libre sin personas libres (lo cual no significa que en una sociedad libre *todos* los individuos son personas libres), pero *puede* existir una persona libre sin una sociedad libre (lo cual no significa que una persona puede ser libre fuera de cualquier comunidad social, ni que el grado de libertad social conquistada no influye sobre la libertad personal). Si se percibe el carácter exacto de esta asimetría fundamental, que tiene consecuencias importantes tanto para la responsabilidad personal como para la acción social, resulta fácil comprender el resto de estas tesis acerca de la persona libre y la sociedad libre.

La tesis final (19) encara la difícil cuestión de la libertad como problema "eterno" e "histórico". Aquí se la ubica como conclusión; en otro caso podría ubicársela como introducción (por ejemplo, en un texto acerca de la libertad en nuestros días).

En estas tesis no se menciona al pensador que más contribuyó a inspirarlas. Ello no revela la intención de ocultar su origen, sino la simple convicción de que no es difícil comprender que las sugirió el autor de la frase: "*Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen*" [2]. ["El peligro mortal para cada persona consiste en el peligro de perderse a sí misma. En consecuencia, la falta de libertad es el verdadero peligro mortal para el hombre".]

Me adhiero a la mayoría de las tesis de Marx acerca de la libertad, tal como se las conoce, o con ciertas enmiendas. En lo que respecta a la que acabo de citar, me inclino a introducirle una pequeña rectificación: La falta de libertad no es simplemente el peligro mortal para el hombre, es la *muerte* del hombre.

2 Carlos Marx: "Debatten über die Pressfreiheit", *Rheinische Zeitung*, nº 135 (15 de mayo de 1842). En *Werke*, de Carlos Marx y Federico Engels (Berlín, 1957), Vol. 1, pág. 60.

IV

LIBERTAD Y POLIDETERMINISMO EN LA CRÍTICA CULTURAL

por *Rudi Supek*

Rudi Supek, profesor de sociología en la Facultad de Filosofía de Zagreb, Yugoslavia, ha escrito acerca de problemas contemporáneos tales como *Existencialismo y decadencia, La psicología de la poesía burguesa, Investigación de la opinión pública.* Nació en Zagreb en 1913 y se doctoró en psicología en París en 1953.

Es muy probable que la cultura sea una de las áreas más sensibles de la crítica social. En ningún otro terreno se puede descubrir con tanta rapidez la insuficiencia o la irracionalidad de las presuposiciones teóricas o de los procedimientos metodológicos; en ningún otro terreno la actividad creadora humana puede abrumar con tanta presteza las premisas y conclusiones equivocadas, y en ningún otro terreno se puede infligir tanto daño a la capacidad creadora de los seres humanos como cuando se recurre a la compulsión social para imponer una teoría dogmática a la política cultural. Por consiguiente, nos detendremos por un momento en determinados aspectos de la crítica cultural en el marxismo contemporáneo, destacando cómo la aplicación errónea de ciertas categorías cognoscitivas desembocó en conclusiones teóricas totalmente distorsionadas. La naturaleza creadora del hombre, la forma de participación humana en la vida social, la relación entre el *élan* colectivo y las potencias creadoras individuales, la promulgación de ciertas restricciones sociales a la creatividad, y la capacidad individual para superar limitaciones personales y sociales al

servicio de un idéntico ideal, son factores descollantes en el terreno de la cultura. Es precisamente en el terreno de la cultura actual donde comienza a agudizarse con perfiles más nítidos la contradicción entre sociedad e individuo, entre la conciencia colectiva y la conciencia individual, y entre la totalidad concreta representada por la sociedad y la totalidad ideal representada por el individuo.

Acabamos de hallar, en *el concepto de totalidad*, la primera categoría de la que emanan ciertas ambigüedades e interpretaciones unilaterales en la crítica social.

Esta categoría se interpreta en las ciencias sociales en general, y en la sociología en particular, en términos del concepto de sociedad como tal, ya sea con el espíritu del *realismo ontológico* o con el espíritu del *nominalismo ontológico*. En el primer sentido la sociedad es una especie de ente supremo, orgánico y cerrado, al cual el individuo está subordinado en todos los aspectos; en el segundo sentido, la sociedad no es más que una acumulación casual, una suma de intereses, o el ámbito en el cual las voluntades e intereses individuales funcionan (o se conciertan, o compiten, o luchan). Ambos conceptos impregnaron profundamente el pensamiento, la filosofía y la sociología de la sociedad burguesa. En tanto que el liberalismo clásico (Smith, Hobbes, Bentham) se aferraban al nominalismo, la filosofía romántica interpretó a la sociedad y a los individuos a la luz del realismo ontológico. Así, este último concepto se trasmitió de Hegel y Schelling a los teóricos del "alma de los pueblos" (Lazarus y Steinthal) y del positivismo orgánico (Comte, Spencer, Durkheim) y en consecuencia a las doctrinas totalitarias más recientes de las variedades fascista y stalinista.

No obstante, en esta oportunidad nos ocuparemos sólo de ciertas teorías que imperan en el terreno de la cultura, y en particular de la forma en que los marxistas aplican la categoría de totalidad a la interpretación de la cultura y de la política cultural. En este ámbito, debemos habérnoslas con *tres concepciones muy conocidas en el espíritu del realismo ontológico*, que implican la subordinación absoluta del individuo creador a la totalidad social.

La primera concepción de esta serie entra en el radio de la *teoría del reflejo*. Recurriendo a una analogía con el reflejo de la "realidad objetiva" en el sujeto, esta teoría supone que la superestructura cultural no es más que el reflejo de la base material de la sociedad, y considera que toda la "realidad social" es más auténtica y tiene prioridad en términos de valor, en tanto que la creación cultural no es sino un reflejo más o menos adaptado de la realidad propiamente dicha. Esta teoría reincide en la idealización platónica de la "realidad objetiva" y afirma el carácter subalterno de la cultura y el arte, que sólo pueden reflejar (para no decir imitar) esta realidad. La mayor alabanza que se puede hacer al arte consiste en decir que éste ha logrado trasmitir una impresión de realidad social "con la mayor fidelidad posible" o "en la forma más característica posible". Así, la creación cultural, junto con todo el mundo de la estética, se convierte, en términos ontológicos, en un simple epifenómeno de la realidad material.

Dentro de los límites de la dinámica histórica, la base social material se trasforma en algo no sólo objetivo sino también causativo, en tanto que la superestructura cultural es algo subjetivo y consecutivo. Como el correlato social y político de la base material se encuentra en la clase gobernante, la cultura es siempre la expresión de una sola clase. Cuando cambia la base, también cambia la superestructura. Cuando desaparece la base, también desaparece la superestructura. Por lo tanto, la cultura conserva los rasgos característicos de un epifenómeno, aun cuando por respeto a la dialética se mencione el efecto inverso de la superestructura sobre la base. Al llegar a este punto es importante recordar, con criterio metodológico, que la base y la superestructura son las *partes correlativas del mismo ente histórico*. Según este enfoque, la superestructura cultural permanece encerrada dentro de los límites de una base determinada y es incapaz de trascender a esta base en modo alguno, o sea, es incapaz de desplazarse a otra época histórica en términos de valor.

Esta imagen del conjunto, o de la totalidad, de una situación histórica dada, encauza hacia ciertas consecuencias para la teoría de la cultura. En primer término, comienza la bús-

queda de los correlativos de clase o "equivalentes sociales" de temas culturales o estilos artísticos particulares. En segundo término, se intenta explicar los cambios en la creación cultural *exclusivamente* desde el ángulo de los cambios en la base social.

ψ

La teoría del *desarrollo progresista y decadente de la sociedad* como ente social constituye nuestro segundo ejemplo de la aplicación equivocada de la categoría de totalidad. En realidad esta teoría no es más que un subproducto de la primera, e introduce las ideas del desarrollo progresista y decadente de etapas particulares en la relación entre la base y la superestructura. Al aplicar unilateralmente al ámbito de la cultura el esquema base-superestructura, esta teoría proyecta la decadencia política y social de una sociedad a la creatividad cultural. En la práctica, esta teoría no tarda en tropezar con algunas pequeñas dificultades. No puede explicar por qué algunos de los logros más valiosos de la cultura provienen de épocas decadentes tales como la era ateniense posterior a Pericles, la era romana posterior a César, y la Edad Media posterior a Dante, para no mencionar la decadencia que supuestamente se habría afianzado con la aparición del impresionismo en la sociedad burguesa.

Esta teoría también creó otra dificultad al introducir un criterio puramente gnoseológico a la par del criterio histórico de progreso y decadencia. Según la teoría del reflejo, lo progresista es aquello que es más objetivo o realista y lo decadente aquello que proporciona un reflejo más subjetivo, o sea un reflejo que es subjetivista o expresionista. Como el criterio gnoseológico es permanente e inalterable, el realismo ha de ser necesariamente progresista y el impresionismo o el expresionismo han de ser decadentes o incluso reaccionarios, porque estas últimas formas artísticas constituyen manifestaciones de una actitud subjetivista hacia la realidad. Desde Lukács hasta Timofeev, los teóricos del realismo socialista han confundido la dinámica social con los postulados de la teoría del conocimiento que son por lo demás aplicables sólo al conocimiento científico. Para ellos es un verdadero enigma que la burguesía revolucionaria se haya expresado en una

época con un arte marcadamente subjetivista y que durante la Revolución de Octubre el proletariado revolucionario también haya recurrido a un arte subjetivista en el expresionismo de Maiakovski, Piscator, Meyerhold y tantos otros. Es obvio que la "superestructura cultural" se niega rotundamente a respetar algunos de los principios fundamentales de la teoría del reflejo. ¿De qué otro modo podríamos explicar el hecho de que la burguesía se haya expresado con un estilo romántico y subjetivista durante su etapa progresista, en tanto que el realismo apareció sólo en el período de la primera conmoción social grave posterior a 1848 como síntoma de crisis y por lo tanto de comienzo de la decadencia?

Si suponemos que la decadencia se impuso inmediatamente después de la era del realismo en la pintura y la literatura, o sea con la aparición del impresionismo y del naturalismo, entonces la única conclusión admisible sería que mientras persista esta decadencia (¡hasta ahora duró un siglo!) toda nueva creación cultural implicará un paso más hacia la decadencia. El expresionismo será más decadente que el impresionismo, el surrealismo más decadente que el expresionismo, y el arte no figurativo o abstracto será la forma extrema de la decadencia. Cuanto más dure ésta, tanto más profunda será la declinación de valores, y tanto mayor la deshumanización. Por estos motivos, los logros culturales más recientes de la sociedad burguesa serán siempre menos aceptables que los más antiguos, que se trasforman entonces en los "clásicos". En esta forma, en lo que concierne a la herencia cultural, la teoría conduce al tradicionalismo y a la admisión exclusiva de los valores culturales antiguos y superados. En una sociedad socialista, esta orientación respecto a la herencia cultural, necesariamente debe "ir siempre contra la corriente y contra la época" y envejecer a las fuerzas jóvenes antes de que les llegue la hora.

Ya hemos destacado que esta teoría engendra una serie de dificultades en la interpretación de la dinámica cultural y desemboca a menudo en conclusiones absurdas. Y sus mismos adictos se contradicen frecuentemente entre sí. Lukács considera que el arte burgués sólo fue progresista en su etapa más primitiva, por ejemplo, en los paisajes flamencos, y que luego entró en decadencia con la instauración del romanti-

cismo (¡a pesar de que éste equivalía a una "Revolución Francesa con forma poética"!). En cambio, está mucho más difundida la idea (compartida por Plejanov, Hausenstein y Hamann) de que la decadencia se impuso con la aparición del impresionismo, gracias al cual "la pequeña burguesía alcanzó su posición culminante". Sin embargo, Plejanov observó el aspecto gozoso de este arte y opinó que su despreocupación hedonista lo adscribía a la sociedad del futuro. Sobre esta base, el teórico soviético Matsa se sintió impulsado a cuestionar que el impresionismo sea un arte decadente y a atribuir el comienzo de la decadencia al expresionismo, que "deforma el mundo exterior". Como ya hemos visto, resulta lógico preguntarse entonces cómo es posible que la Revolución de Octubre haya encontrado eco en el expresionismo. La respuesta es sencilla. El alarido, el grito, el lema y la orden siempre se sintetizarán en el estilo expresionista como acción en sí, porque la narración es impracticable en el curso de la acción. No obstante, los adictos al realismo socialista se niegan a aceptar esta sencilla explicación psicológica. En verdad, últimamente hubo algunas tentativas de limitar al arte no figurativo la definición de arte genuinamente decadente. El crítico soviético Lifshits expresó esta opinión en una sola oportunidad, pero aparentemente su criterio está recibiendo una multitud de adhesiones, aunque todavía no se lo "oficializó".

ψ

La *teoría de la reificación* constituye nuestro tercer ejemplo de la aplicación errónea de la categoría de totalidad en el ámbito de la cultura. Esta teoría, mucho más sutil que las otras, ha atraído a numerosos marxistas contemporáneos, porque es indudable que contiene una dosis de verdad. Su flanco débil consiste en su relatividad histórica, que depende del aislamiento de la situación histórico-cultural dentro de los límites de una totalidad específica.

Al igual que las otras teorías, la de la reificación hace hincapié en la base, o sea en las relaciones económicas o formas de producción de la sociedad capitalista. Sabemos que la idea de reificación significa para Lukács lo que Marx definió como "el fetichismo de la mercancía", la idea de que el

valor de una mercancía particular ha de ser considerado como su característica objetiva, despojada de toda relación social específica creada por el valor en sí. La reificación se produce de modo tal que el trabajo individual concreto se trasforma en una cantidad de trabajo abstracto: la cantidad que se puede considerar socialmente necesaria. Ésta no es más que una abstracción de aquél, y equivale a la reducción de una unidad cualitativa originaria a un continuo cuantitativo determinado por el valor o el precio. Así, el proceso de reificación consiste esencialmente en la trasformación de relaciones cualitativas en magnitudes cuantitativas. Naturalmente, las raíces de la reificación se hincan en todo un conglomerado de fenómenos secundarios que son inseparables de un sistema de trabajo contratado, o sea, la reducción de los trabajadores a una fuerza elemental de trabajo, la separación de los productores respecto de sus productos y de los medios de producción, la determinación del valor o los precios de las mercancías según el efecto caprichoso de las relaciones de mercado capitalistas que equivalen a una fuerza externa al hombre y colocada por encima de la voluntad de éste, y en suma toda la estructura mercantilista-y-monetaria y técnica-utilitaria de la economía capitalista (particularmente en su forma liberal y crediticia).

El proceso de reificación equivale a la base de la sociedad burguesa en la medida en que concierne a la creación de valores de mercado, y es inevitable que se generalice o refleje en la superestructura de esta sociedad, en la ciencia, la filosofía, el derecho, la moral y el arte. Así como la forma de producción capitalista tiende a expandirse y a subyugar gradualmente todas las áreas de producción social, así también la conciencia como reflejo de este proceso pasa a impregnar gradualmente todos los ámbitos citados. Max Weber y George Lukács, después de Marx, y recientemente Erich Fromm y Lucien Goldmann, insistieron particularmente en el hecho de que la producción mercantilista-y-monetaria es no sólo la característica de la economía en una sociedad burguesa, sino también el "alma" de dicha sociedad. Así, la utilidad, la ganancia, el dinero, la cuantificación, el racionalismo y el instrumentalismo han saturado todas las esferas de la vida y el pensamiento sociales. Con este mismo criterio, el raciona-

lismo se ha convertido conjuntamente con la ciencia en enemigo de la humanidad, y la mecanización conjuntamente con la teconología son la fuente principal de alienación humana. Asimismo, la producción masiva impone el consumo masivo, y es la fuente principal de necesidades no humanas o "artificiales", que son engendradas por los medios de publicidad y que tienen la seducción del falso prestigio social, como lo señalara Erich Fromm. En verdad, Fromm agrega la dimensión de la personalidad humana, resistiéndose a suponer que la reificación es el proceso único —o fundamental— que opera en la sociedad burguesa.

La aplicación de la categoría de totalidad a la crítica social de la sociedad burguesa según la teoría de la reificación no va más allá de la dependencia de la superestructura respecto de la base, o sea, la dependencia de la totalidad social respecto del *proceso universal* llamado reificación, en la medida en que se trata del determinismo esencial de los fenómenos sociales. El punto de partida es un sistema históricamente cerrado, a saber, la sociedad burguesa, cuyo análisis se limita a una especie de reducción fenomenológica de fenómenos engañosos a un proceso de cambio fundamental y esencial. No se ha tomado en consideración ningún determinismo capaz de trascender esta particular situación histórica, ya sea como una serie precedente o como una serie futura.

ψ

¿Cómo se deben corregir estas teorías?

En primer término, es necesario trascender la totalización social, económica, de clase, cultural e histórica, y por consiguiente el relativismo en dos sentidos, a saber, en términos individuales o personales, y en términos de historia mundial. En el primer caso, corresponde interpretar la categoría de totalidad social en relación con "hechos sociales totales" (Marx, Mauss, Gurvitch). Limitémonos a recordar la siguiente definición de Marx: "En consecuencia, por mucho que un ser humano deba ser un individuo *separado* —y es precisamente esta separación la que lo convierte en un individuo y en un verdadero ser *individual* dentro de la comunidad— es igualmente una totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva

de una sociedad imaginada y experimentada en sí misma, así como existe en la práctica simultáneamente como la percepción y el espíritu genuino de existencia social y como la totalidad de la manifestación humana de vida." (Carlos Marx, *Der historische Materialismus* [Leipzig: A. Kroener Verlag], Vol. I, pág. 298.)

Evidentemente, Marx recordó que tanto la sociedad como la personalidad son "hechos sociales totales", o sea, que es posible abarcar toda la realidad social si pasamos de la una a la otra y viceversa. Esta reciprocidad de perspectiva se funda en todo caso sobre una relación dialéctica que imparte a la personalidad una plena independencia expresada en su aptitud para identificarse con cualquier otra personalidad de la sociedad (toda sujeción del arte de un artista determinado a sus orígenes de clase es, por lo tanto, ilusoria), en su aptitud para identificarse con el conjunto de la sociedad como un todo (para trascender conscientemente intereses más estrechos de clase o de grupo), y en su aptitud para trascender el estado actual de la sociedad, para anticipar el futuro como la "totalidad de las manifestaciones humanas de vida", no sólo en nombre de la negación de lo existente sino también en nombre de *toda la experiencia histórica de la humanidad.* El organicismo positivista no sólo es incapaz de comprender el papel que desempeña la personalidad en la creatividad cultural, sino que incluso considera que los *genios* constituyen un enigma. ¡Una figura de la dimensión de Lukács explica la supervivencia de las obras geniales atribuyéndola simplemente a que la clase gobernante seleccionó todos aquellos elementos del pasado capaces de servir a los intereses de dicha clase! En realidad, las mayores obras culturales perduran a pesar de todas las barreras históricas y clasistas porque han sido creadas por personalidades que se distinguen por su grandeza o su genio, o sea, por totalidades sociales individualizadas que han abarcado un máximo de "totalidad humana" en su arte creador personal. Las limitaciones clasistas e históricas que afectan a toda personalidad creadora —incluso a las de los mayores genios— no pueden disminuir los valores culturales y humanos de una gran obra. Esta obra refleja el empeño constante del individuo como "totalidad ideal de la sociedad" por descifrar y expresar los aspectos esenciales de la exis-

tencia humana en términos de perduración en el espacio y en el tiempo. El fruto siempre es limitado, pero sólo en una escala humana universal, porque el hombre como creador se supera constantemente a través de su obra, y no sólo se supera a sí mismo sino que también supera a la humanidad concreta que él representa.

En otras palabras, el individuo representa un factor determinante específico de la creación cultural, precisamente porque como individuo merece participar en el análisis de la cultura de una sociedad. Por ejemplo, en términos del proceso universal de reificación, es totalmente incomprensible que el romanticismo haya ignorado los procesos de reificación en tanto que el realismo que lo siguió, con Balzac, no los ignoró. ¿Esto se debió sólo a que el romanticismo era "más reaccionario" o menos progresista que el realismo, o a que los románticos como seres humanos eran menos progresistas que los realistas (p. ej., Victor Hugo en contraposición con Balzac)?

La respuesta a la pregunta indica que es incorrecto plantearla. El romanticismo no necesitaba reflejar la reificación, porque su propósito consistía en expresar lo que era vital después de la revolución burguesa, a saber, un nuevo concepto y una nueva expansión de la personalidad humana, prometeica y autónoma. Esta expansión personal y sentimental de una gran sensibilidad resultó muy pronto ilusoria, cuando se la confrontó con la realidad social, pero no perdió por ello un ápice de su valor universal humano y cultural. Recordemos que Romain Rolland salió a la palestra en defensa del socialismo a través de Beethoven. Marx adoptó la misma actitud respecto a Fidias o Shakespeare, a pesar de que es difícil que la organización social en cuyo seno vivieron estos dos genios le haya resultado simpática.

En otras palabras, estamos obligados a seguir la pista del destino de la creación humana tanto en la dimensión de la lucha de clases como en la dimensión de la personalidad humana, a nivel de la sociabilidad humana y a nivel de la liberación artística de la personalidad.

ψ

Segundo: los fenómenos culturales trascienden el esquema base-superestructura y el relativismo histórico en la esfera de la *historia mundial*, por la cual entendemos una curva continua con todas sus contradicciones interiores a través de las épocas históricas hasta el presente. Se presume que esta curva es íntegramente natural en lo que concierne a los adelantos de la ciencia o la técnica. Es perfectamente comprensible, e incluso inevitable, que en estas ramas de la actividad los nuevos descubrimientos estén eslabonados con los anteriores y que los nuevos descubrimientos se multipliquen progresivamente, con la curva general de descubrimientos o de conocimiento presentada en forma exponencial, o sea, como una curva con aceleración positiva. Sin embargo, el organicismo positivista, el relativismo histórico y la teoría del surgimiento y derrumbe de las culturas como mundos autónomos no logran abarcar dentro de los límites de su filosofía este género de alteración progresiva con desarrollo constante.

Sabemos que los estetas se oponen a la idea del progreso en el arte, pero también sabemos que con ello se refieren sólo a la perfección de ciertas formas o a la perfección de la experiencia estética en sí misma. En este sentido, es verdad que no podemos decir que la expresión estética progresó realmente en términos de "lo bello" y "lo perfecto" desde las cavernas neolíticas hasta los clásicos griegos y desde los clásicos griegos hasta el modernismo contemporáneo. En cambio, aunque no hayamos avanzado en el plano estético, no hemos dejado necesariamente de avanzar sin pausa en términos de *arte creador propiamente dicho*, en el descubrimiento de posibilidades creadoras, en el análisis de los elementos de expresión, en el descubrimiento de varias leyes según las cuales se configura la materia inerte. No nos resultaría difícil demostrar que el hombre ha progresado con tanta perseverancia en el arte como en la técnica, especialidad ésta que muchos contraponen místicamente al arte, olvidando que el arte es inseparable de la artesanía. Al igual que la danza, el arte primitivo es muchas veces inmune al error estético, pero no obstante se halla totalmente esclavizado, lo mismo que el realismo primitivo, por un tema que aún no se ha convertido en el objeto de una reflexión

crítica y está completamente ligado a un mundo sincrético de magia y mitología. Fueron los griegos quienes empezaron a descubrir la belleza como un objeto de experiencia autónomo, y por lo tanto como un tema independiente para la creatividad humana. Sólo entonces se descubrieron las leyes de la proporción, la simetría y el ritmo. ¿Acaso el Renacimiento no fue el primero que descubrió las leyes de la perspectiva, así como el período barroco habría de descubrir la luz y la sombra como ámbito para la existencia espiritual de un objeto despojado de masa cabal? ¿Y qué decir del descubrimiento reciente, según el cual "lo que es digno de ser retratado no es el objeto sino más exactamente la impresión que el objeto nos produce" en la forma de impresionismo, cubismo y arte abstracto? Un análisis más cuidadoso nos revelaría que *asistimos constantemente a auténticos descubrimientos* vinculados con las formas humanas de expresión y con la manera en que se representan los objetos a lo largo de toda la evolución del arte europeo, y que estos descubrimientos se han multiplicado aceleradamente en los tiempos modernos (bastará con que recordemos el "arte aplicado" contemporáneo), hasta un punto tal que sería fácil trazar también en el terreno artístico el tipo de curva exponencial que los sociólogos han hallado en el terreno de la ciencia.

Es indudable que los fenómenos cíclicos de avance y estancamiento cultural, de *élan* progresista y decadencia, equivalen simplemente a un ritmo individualizado dentro de un proceso de trasformación más general y más universal. Por este motivo, es evidente que no agotaremos el significado de un fenómeno particular con sólo colocarlo dentro del marco de un proceso de progreso y decadencia. En cambio, debemos interpretar este fenómeno *dentro del marco del proceso general del cambio histórico*, o sea, en términos de historia mundial. Por ejemplo, con el simbolismo y el impresionismo se inauguró una etapa de decadencia en el arte burgués a la luz de la anterior expansión ideo-afectiva del humanismo, y sin embargo la misma etapa marca con no menos certeza el comienzo de uno de los períodos más fructíferos de creación cultural y artística en términos del *descubrimiento de nuevas posibilidades* y en términos del enriquecimiento constante de la sensibilidad y la imaginación humanas. Y se ha de considerar que el desarrollo

de las posibilidades humanas, el desarrollo de todas las variadísimas y multifacéticas aptitudes humanas, constituye la ley fundamental de la evolución histórica (cf. Marx).

ψ

Tercero: el relativismo histórico de las teorías de la cultura aquí analizadas no logra explicar un fenómeno muy significativo del proceso de trasformación cultural, a saber, *la multifacética complejidad del determinismo histórico*. En forma específica, *ciertos* procesos cíclicos de trasformación se agotan totalmente en el curso de una única época histórica, en tanto que se puede afirmar que *otros ciertos* procesos históricos *trascienden* una época determinada. En otras palabras, existen procesos cíclicos de cambio *dentro* de una época histórica determinada (procesos cíclicos de cambio *endógenos*) y procesos cíclicos de cambio *independientes* de una época histórica determinada (procesos de cambio *exógenos* o *transcíclicos*). Por ejemplo, al proceso de cambio en términos de historia mundial se lo puede concebir como una revelación y una profundización constantes de las posibilidades expresivas humanas. Sin embargo, para ilustrar este fenómeno, debemos recurrir a un caso que está próximo a nosotros y que es de fácil comprensión.

En nuestra *Psicología de la lírica burguesa* (*Psihologija gradjanske lirike*, Zagreb, editado por Matica Hrvatska, 1952), describimos un proceso cíclico de trasformación que comenzó con el romanticismo y concluyó con el surrealismo. Las actitudes ideo-afectivas que en el romanticismo condujeron a una expansión de la simpatía por la humanidad y el cosmos, condujeron en el simbolismo al estancamiento y en el surrealismo a la negación extrema. Se había llegado a un punto muerto, y esto justificó a aquellos autores que reflexionaron profundamente acerca de dicho proceso de trasformación y llegaron a la conclusión de que los surrealistas debían de ser "los últimos románticos". El intento de describir el *lettrisme* como una imitación del arte abstracto es una forma de debilidad intelectual, porque semejante ensayo identifica equivocadamente tecnología con humanismo, ya se los apruebe o se los rechace. En realidad, con la aparición del impresionismo se inauguró un nuevo ciclo de trasformación cultural. El impresionismo

implicaba una cierta dosis de "interés tecnológico", tanto en términos de material temático (locomotoras, la estación ferroviaria de St.-Lazare, la torre Eiffel) como en términos de procedimientos (análisis espectral, colores complementarios, la fusión granular de colores, etc.), y hallamos algo afín en la poesía de René Ghil y Paul Valéry. Había florecido un cierto constructivismo e instrumentalismo. A partir del impresionismo, esta tendencia ha dominado al arte moderno en todas las variedades de expresión, llegando —e incluyendo— al arte abstracto o concreto contemporáneo, la música electrónica y el *lettrisme* en poesía. Este "interés tecnológico", subordinado al principio en mayor medida a ciertas inquietudes humanistas, se ha independizado progresivamente en el curso del tiempo, y ahora incluso domina algunas áreas de elaboración. No obstante, gracias a la importancia que se otorga al espacio concreto en la arquitectura y en la manufactura de objetos útiles, este "interés teconológico" adquirirá una base real y se emancipará de sus proclividades románticas y metafísicas.

Si bien el arte abstracto está próximo al surrealismo, desde el punto de vista cronológico, se halla separado de él por un abismo psicológico, y también está incomparablemente alejado del romanticismo y en particular de sus variedades "nocturna", "alucinatoria" y "grotesca". Esta circunstancia sólo sirve para confirmar que el ciclo es discontinuo y cerrado desde el ángulo del componente romántico, pero que en cambio es continuo y abierto si tomamos en consideración el "componente tecnológico". ¿No está claro ya que en la sociedad burguesa está terminando un ciclo del arte? Esta sociedad continúa cultivando necesariamente sus posibilidades técnicas y culturales, en tanto que el "ciclo tecnológico" del arte que deriva su inspiración de la ciencia y la tecnología perdurará necesariamente ajeno a todas las limitaciones impuestas por el aspecto clasista de la sociedad, por cuyo motivo la resistencia que el realismo socialista ofrece en algunos países al arte abstracto es tan absurda como fútil y está condenada a tener el mismo fin que otras actitudes similares hacia la arquitectura moderna, la planificación urbana y la cibernética.

De este ejemplo podemos extraer la conclusión de que dentro de los límites de una época histórica determinada afloran cursos de desarrollo y valores que tienen una multitud

de significados y sentidos, como todas las creaciones orgánicas. Mientras una forma o un concepto estilístico está agonizando, otro ya se halla en gestación y está presente para poder seguir la trayectoria de su propio destino, diferente y exclusivo.

ψ

Cuarto: estas teorías no bastan para explicar el papel que desempeña el *inconsciente* en la creación artística, sobre todo en los casos de *cambio de estilo,* cuando la influencia de una especie de *insconsciente colectivo* tiene particular importancia. El psicoanálisis sólo logró la influencia del inconsciente en relación con el contenido o tema de una obra artística, pero no con los cambios de estilo. Lo que está en juego ahora es el hecho de que en la creación el inconsciente desempeña no sólo una compleja función de mediación de experiencia en términos de simbolización, proyección o dramatización de materiales específicos, sino también una influencia directa sobre la misma *estructura funcional* de la experiencia.

Si deseamos defender la tesis según la cual la evolución de la sensibilidad artística desde el romanticismo hasta el surrealismo comprende un ciclo cerrado que se ha agotado y resuelto sobre la base de sus propias premisas, entonces debemos tomar en cuenta la *dinámica interna* de esta evolución. Dicha dinámica interna presupone no sólo un cambio en los materiales específicos de la experiencia, sino también ciertos cambios funcionales en la imaginación creadora, en la cual el inconsciente desempeña un papel vital como intermediario. Por ejemplo, ya hemos señalado que el romanticismo representa una cierta expansión de simpatía en términos humanos y cósmicos, pero sabemos asimismo que el simbolismo y el impresionismo marcan un retroceso de esta expansión afectiva provocada por un estado de ánimo general o colectivo que se puede describir como resignación. Esto obliga a preguntarse cuáles pueden ser el significado y las consecuencias de este retroceso de la expansión afectiva.

En lo que concierne a los cambios funcionales, estamos en condiciones de observar en el simbolismo el curso de dos procesos simultáneos. El primero consiste en *la disminución de la expansión humanística* junto con la trasferencia de su expan-

sividad al terreno de lo bello, lo desinteresado y lo formalizado. Es por esto que los simbolistas se designan a sí mismos "cultivadores de la forma", "estilistas" o "los desapasionados". El segundo proceso afecta al *componente sensorial o sensual* de la imaginación creadora, que se robustece o se hace *más independiente*. La expansión ideo-afectiva que se había producido durante la era romántica en el mundo del humanismo se retrajo en el simbolismo y el impresionismo al nivel de relaciones sensitivas con la naturaleza y las cosas. Friedrich Hebbel estuvo en lo cierto al observar que esta expansión sensitiva se inspiró en una especie de "amor pasivo" y en una actitud irónica o maniquea hacia la realidad, tan dramática y fielmente descriptos por Baudelaire y Nietzsche. El desplazamiento de la expansión humanista hacia el plano de la sensibilidad se produjo inconscientemente, y derivó en mayor medida del espíritu general de la época que de la reflexión racional de un creador artístico. Sin embargo, este cambio constituye la clave para comprender la trasformaciones esenciales de la expresión artística, porque esta disminución de la expansión humanística generó en la sensibilidad una serie íntegra de otros cambios característicos, como por ejemplo, una sensación de intimidad y presencia, ambivalencia de sentimientos, plasticidad sensoria, una tendencia hacia la sinestesia, hiperintelectualismo en el proceso creador, y un retorno al pasado en sus aspectos ingenuos e infantiles. Esta metamorfosis de la sensibilidad produjo los cambios consiguientes en el estilo artístico, de modo tal que se puede afirmar que existe un nexo entre los cambios estructurales en la sensibilidad por un lado y la expresión artística por otro. También podríamos demostrar que se produjo una metamorfosis similar durante la transición del simbolismo al surrealismo.

ψ

Quinto: si es correcto afirmar que algunos procesos cíclicos trascienden más allá de una época histórica determinada, de la organización socioeconómica o de la sociedad de clases, en tanto que otros no, podemos extraer un importante principio metodológico, a saber, que *algunas contradicciones planteadas dentro de los límites de un sistema social determinado*

se resuelven en el curso del tiempo, pero surgen otras contradicciones para reemplazarlas. Algunas contradicciones se convierten en simples diferencias según la ley de la diferenciación progresiva de la sociedad y la cultura, en tanto que otras diferencias se trasforman en nuevas contradicciones. En otras palabras, es erróneo aplicar para la interpretación de la cultura contradicciones simples como las que existen entre materialismo e idealismo, subjetivismo y objetivismo, progresismo y reacción, y algunas similares. En cambio, debemos seguir el desarrollo de toda contradicción probada para descubrir si se resuelve o no en el curso del tiempo dentro de los límites de un sistema social determinado. Marx ya había observado que en el caso del desarrollo económico algunas contradicciones se resuelven dentro del marco del capitalismo. En consecuencia debemos prever que éste será un caso aun más común en el plano de la cultura, que es más autónomo y se distingue por un coeficiente mayor de factores individuales. Así es como nos encontramos frente a una dialéctica peculiar que trasforma las contradicciones en oposiciones y las oposiciones en contradicciones. Procuraremos ilustrar este concepto con un ejemplo:

Actualmente, en algunos países socialistas se desarrolla una campaña feroz contra el arte abstracto, definido como la última, la "más extrema" y la más distorsionada expresión de la decadencia burguesa en arte. Esta campaña sólo toma en consideración algunas de las reflexiones espirituales de los primitivos Kandinsky, Malevich y Mondrian. En ella no se dedica ninguna atención al contexto y a la función reales del arte discutido, particularmente en lo que concierne a la aparición del Bauhaus de Weimar y al análisis del concepto moderno de espacio y de materia pictórica. Estas críticas tampoco contemplan el hecho de que el arte abstracto protesta contra el mal uso que se ha hecho de él con el pretexto de su *materialidad.* El verdadero motivo de esta incomprensión reside en que la campaña y las críticas no perciben que una situación cultural contradictoria, implícita en un esfuerzo por evadirse del mundo concreto, *sufrió una trasformación* opuesta a sus propias intenciones originarias al comprometerse con el mundo concreto y con los problemas ecológicos (planificación urbana) de este mundo concreto. Así, el arte abstracto dejó de ser una negación del mundo, burgués, socialista, o lo que fuere.

Sobre la base de los conceptos espaciales y pictóricos contemporáneos, el arte abstracto se integró al mundo más real posible; o sea que ha asumido una neutralidad total en lo que concierne a las diferencias de clase. Por consiguiente, el arte abstracto puede interesar igualmente a los católicos y a los protestantes, a los socialistas y a los comunistas. Contra los deseos de sus iniciadores, el arte abstracto se convirtió simplemente en "uno entre otros". Los teóricos más inteligentes del arte abstracto no defenderían su exclusividad en nombre del "progreso", ni irían más allá de la mención del arte abstracto como una posibilidad entre muchas.

ψ

Sexto: la crítica cultural moderna en general no se habituó todavía a examinar el significado o el sentido de los bienes de cultura desde el ángulo de la función práctica que estos bienes tienen en relación con el hombre. Se acostumbra a tomar en consideración criterios abstracto-estéticos, ideológico-utilitarios, o económico-comerciales. Estos criterios, que tienen una tradición bastante más antigua en nuestra civilización, son más fáciles de definir. El problema de las necesidades humanas prácticas y de la determinación de los valores de los bienes de cultura en relación con las necesidades humanas conserva su vigencia, si bien la antropología social y psicológica contemporánea está empezando a enfocarlo en escala creciente, sobre todo con una crítica de la civilización industrial y capitalista contemporánea en sus formas comerciales y metropolitanas extremas.

Las objeciones que hemos planteado a dichas teorías hasta este punto sugieren que el determinismo de los fenómenos culturales es mucho más complejo de lo que parece a primera vista. En términos muy generales, se puede afirmar que la existencia de diferencias en los ritmos históricos revela la presencia de *tres sistemas fundamentales* en el determinismo de los fenómenos culturales: la sociedad en su sentido estructural; la personalidad como sistema de funciones y necesidades independientemente individualizado y universal; y, por fin, las áreas culturales propiamente dichas con sus leyes exclusivas de desarrollo (ciencia, filosofía, técnica, lenguaje, arte, etc.).

En la actualidad, los estudiosos de la cultura no discuten la existencia de estos tres factores específicos en el plano del desarrollo cultural. La polémica comienza cuando ensayamos un análisis más detallado de la significación y las relaciones recíprocas de los sistemas particulares. Nuestro estudio se está poniendo en marcha sólo ahora, pero ya es obvio que la existencia y funcionamiento de estos tres sistemas exigirá una *interpretación polideterminista* de la evolución cultural.

ψ

Séptimo: si es cierto que existen varios ciclos y ritmos de desarrollo histórico y que estos tres sistemas exigen una interpretación polideterminista, entonces estamos frente a la necesidad de definir con más precisión los *métodos* de investigación cultural y de crítica cultural. Aunque el espacio no nos permite profundizar este problema, destaquemos por lo menos que se debe excluir todo enfoque unilateral y simplificado de los fenómenos culturales. El problema también excluye toda limitación materialista-vulgar al esquema base-superestructura, todo aislamiento del organicismo positivista dentro de un curso exclusivo de progreso y decadencia, y toda reducción fenomenológica a un proceso básico universal tal como la reificación.

¿Cómo debemos encarar el análisis de los fenómenos culturales? Indudablemente, se requiere ante todo un estudio fenomenológico de la totalidad de los fenómenos propios de una situación determinada. Como es natural, el *primer paso* de este estudio debe consistir en la aplicación fenomenológica de la categoría de totalidad con el propósito de distinguir lo esencial de lo no esencial, lo profundo de lo superficial, y lo fundamental de lo secundario. Sin embargo, un examen panorámico de esta índole dejará de ser adecuado apenas nos preguntemos qué significado tiene un fenómeno dado en términos de perduración en el tiempo. Entonces se habrá planteado el problema de la complejidad del determinismo del fenómeno dado, e incuestionablemente un estudio más profundo descubrirá, detrás de la estática de la fenomenología, una cantidad creciente de formas *genéricas*, que sólo se podrán entender recurriendo al análisis *funcional-estructural*. Así como

la estructura de la situación cultural y social ha cambiado en el curso del tiempo, así también ha cambiado la función de los fenómenos particulares, y junto con ella el significado de estos fenómenos en la vida de la sociedad y de los individuos. Sólo el estudio *histórico-comparativo* del desarrollo de la sociedad y de la cultura podrá determinar en qué dirección están cambiando las funciones, el sentido y los valores de los fenómenos particulares. En otras palabras, éstos son tres puntos de mira metodológicos distintos que se complementan en lugar de excluirse mutuamente. No obstante, el manejo de estos puntos de mira metodológicos exige una íntima familiarización con los acontecimientos sociales y culturales prácticos. Es común que la crítica minúscula y la unilateralidad metodológica sean producto de la insuficiencia de conocimientos acerca de las diversas ramas de la cultura, de la dependencia de estas ramas de la cultura respecto de situaciones sociales concretas, y del lugar que estas ramas de la cultura ocupan en las corrientes generales de trasformación histórica. La superficialidad con que tropezamos tan a menudo en esta área de la crítica diaria, así como en discusiones más serias, deriva en parte del insuficiente estudio de los materiales culturales, pero también de la ausencia del espíritu dialéctico que se basa por igual sobre una intuición comprensiva y sobre la elaboración lógica de los procedimientos metodológicos.

IV. SOBRE LA ALIENACIÓN

I

EL SOCIALISMO Y EL PROBLEMA DE LA ALIENACIÓN

por *Predrag Vranicki*

Predag Vranicki, profesor de filosofía en la Universidad de Zagreb, luchó en las filas del Ejército de Liberación Nacional contra las fuerzas fascistas que ocuparon Yugoslavia durante la Segunda Guerra Mundial. Nació en 1922 y recibió su diploma de filosofía de la Universidad de Zagreb en 1947. Expresó su interés por los problemas del humanismo, la historia y la libertad; de la filosofía y la revolución; y del socialismo y la cultura, en sus libros: *Karl Marx: el desarrollo de su pensamiento; El materialismo dialéctico e histórico; Estudios y críticas filosóficos; Historia del marxismo.*

1

El fenómeno de la alienación es muy complejo y no ha sido suficientemente estudiado. Los análisis filosóficos y sociológicos deben enfrentar aún varios problemas, a saber: qué abarca el concepto de alienación, cuál ha sido la dinámica de la alienación en el curso de la historia, las funciones de formas idénticas de alienación en épocas diferentes, si la alienación se supera con un proceso continuo y unilateral, etc. Yo me siento obligado a destacar un factor que considero esencial para el concepto de la alienación, dejando momentáneamente de lado todas estas otras cuestiones: En tanto que la totalidad de la historia humana y todas las creaciones históricas (el Estado, la cultura, la religión, etc.) son obra del hombre y expresión de las posibilidades y poderes propios del hombre, éste, para subsistir, debió desglosar dichos poderes de sí mismo, encontrándolos luego contrapuestos a su propia persona

en forma de fuerzas materiales, sociales o ideológicas específicas.

Mientras la obra propia del hombre continúe existiendo como algo exterior a él (la esfera política, la religión, el mercado, el dinero, etc.) y opuesto a él en términos de una autoridad superior, nos encontraremos con el fenómeno de la alienación. Hasta ahora el mundo del hombre ha sido siempre un mundo dividido contra sí mismo, un mundo en el cual el hombre, el creador de la historia, ha estado en general despojado de poderes y de derechos, y envilecido en términos históricos. Hasta hoy la historia ha ejercido una tiranía permanente sobre el hombre.

No obstante, cada forma de alienación se distingue por un contenido y una función histórica específica, razón por la cual es imposible evaluar de igual modo a todas las diferentes formas de alienación. Además, cada forma de alienación identificada hasta ahora ha sido desplazada por alguna otra forma de alienación. Una "situación alienante" particular sólo se hace intolerable cuando surgen nuevas oportunidades para la evolución de las fuerzas y las relaciones humanas. Aunque el progreso humano siempre se ha manifestado dentro de los límites de diversas formas de alienación, algunas de estas formas han permitido más que otras el desarrollo del hombre como ser "polivalente" y la mayor eclosión de los valores del ser humano, y han abolido las múltiples restricciones sociales que impedían que el hombre se desempeñase con más libertad en la historia.

En consecuencia, ciertas formas de alienación han tenido un significado históricamente progresista en determinadas condiciones históricas. Cuando se abren nuevas perspectivas históricas en el curso de este proceso encaminado a liberar al hombre de algunas formas de alienación, las formas de alienación primitivas se hacen intolerables. Algunas de estas formas desaparecerán en el curso de este proceso (por ejemplo, la esclavitud y diversos géneros de alienación ideológica).

Hasta ahora el proceso histórico ha consistido en igual medida en un proceso de creación de diversas formas de alienación y en un proceso de *desalienación*. Este proceso se refleja, por ejemplo, en el énfasis creciente que se pone en el hombre

en sí y en la mayor preponderancia que se atribuye a las fuerzas políticas humanas con preferencia sobre las "trashumanas". Los procesos de desalienación serán mucho más poderosos cuando esta orientación del hombre hacia "el hombre propiamente dicho", y hacia su creatividad, se convierta en un factor primordial y esencial, y cuando las personas así vinculadas lleguen a regular sus relaciones entre sí y con la naturaleza según esta norma.

Las situaciones históricas alienadas no sólo han presupuesto la escisión del hombre contra sí mismo, sino que también se han caracterizado esencialmente por el aislamiento del hombre respecto del hombre como consecuencia de hostilidades raciales, nacionales, de clase o de otra índole. Estos antagonismos han llevado al hombre contemporáneo al borde del desastre. Sólo la espantosa perspectiva de la autodestrucción empezó a influir en alguna medida para superar todos los elementos intolerantes y anacrónicos que son producto del mundo alienado contemporáneo.

La importancia fundamental del socialismo deriva precisamente de este legado histórico y de la estructura histórica específica conocida como sociedad burguesa. Éste no es el lugar oportuno para analizar todos los grandes frutos de la sociedad burguesa, las realizaciones de la misma que constituyen un aporte tan significativo para la creatividad humana. Tampoco disponemos de espacio para analizar todas las limitaciones de la sociedad burguesa. Este examen se ha repetido con suficiente frecuencia, algunas veces con buen tino y otras con menos fortuna, desde la época de Marx hasta nuestros días. Sin embargo, para comprender las bases y las tradiciones históricas de donde emana el socialismo contemporáneo, debemos tomar en consideración por lo menos aquellas características por las cuales la sociedad burguesa ya no satisface las posibilidades y los requisitos humanos de nuestra época.

La sociedad burguesa impulsó el desarrollo del hombre hasta magnitudes insospechadas, pero para ello lo trasformó, dentro del marco de la relación salario-trabajo, en un engranaje de una maquinaria omnipotente. La clásica sociedad productora de mercancías trasformó todo en mercancías, en cosas. En semejante sociedad, el obrero vende su fuerza de trabajo en la misma forma en que todas las demás personas

venden cualquier cosa que esté a su alcance: una mercancía, su mente, sus ideas, un oficio, su cuerpo, o su talento. Es evidente que si el conjunto de la sociedad equivale a una relación de compra y venta, si el hombre se ha trasformado en una cifra estadística, y si se enfoca al hombre como si fuera una pieza de un mecanismo, las relaciones han sido despojadas de las características fundamentales de la humanidad. El hombre que en la vida diaria se ha convertido apenas en una mercancía qué produce otras mercancías y en un engranaje de un mecanismo productor de valores económicos, puede convertirse con igual facilidad en engranaje de un mecanismo que vé un enemigo en otros hombres o naciones.

Esta alienación de la vida diaria del hombre contemporáneo constituye la base y la fuente de todas las otras formas de su condición alienada. Así como los propietarios de mercancías y todo el mecanismo tecnocrático se contraponen a él como fuerzas que controlan su trabajo y su misma existencia, así también las mercancías que él produce se contraponen a él ya sea como una potencia o como un desafío. Hace ya mucho tiempo que el *fetichismo de las mercancías* se ha convertido en un fenómeno familiar, junto con muchas de sus consecuencias. Aunque los procesos contemporáneos más recientes de la sociedad burguesa hayan logrado modificar las consecuencias extremas del mecanismo de mercado, recurriendo para ello a ajustes científicos y estadístico-organizativos, la mercancía está adquiriendo un poder mágico cada vez mayor. El hombre se convence de que la posesión de ciertos bienes de consumo altera sus cualidades humanas, y de que la riqueza en términos de bienes de consumo se puede identificar con su enriquecimiento como ser humano. El hombre se orienta totalmente hacia este plano exterior, y así se empobrece.

La "cosificación" del hombre, que es una de las formas esenciales de la alienación en la sociedad burguesa, también deshumaniza muchas de sus otras relaciones. Si el mecanismo político-tecnocrático se relaciona con el hombre en su papel de "cosa", el papel activo del hombre se limitará entonces a la conquista del bienestar o del sufragio político, y eventualmente el hombre se vinculará con sus semejantes como si se tratara de cosas. Las formas extremas y drásticas de deshumanización que han aflorado en los últimos treinta años no

son sino las consecuencias de una constelación más fundamental.

La "polivalencia" del ser humano en el seno de esta relación extremadamente "cosificada" y fraccionada, llega a un punto tal de distorsión que el mismo proceso del trabajo se hace insoportable. Todos los esfuerzos de los psicólogos y sociólogos por resolver esta despersonalización del hombre moderno, cualesquiera sean las mejoras logradas, han desembocado en el fracaso. Todos estos esfuerzos no son más que paliativos funcionales, porque el problema no es primordialmente psicológico ni técnico, sino que pertenece al plano de la filosofía de la historia.

Es posible que el hombre tenga más o menos conciencia de su condición alienada, pero el resultado final consiste en la división de su personalidad contra sí misma y en la formación del *homo duplex*. Como hombre, no se siente miembro de la comunidad más vasta. Como ente oficial, no se siente hombre. Y este rasgo característico del hombre alienado, conocido desde hace tanto tiempo, tiene consecuencias trágicas en el plano de las relaciones personales.

2

Si se puede caracterizar a la sociedad contemporánea de propiedad privada y relaciones salariales-laborales en términos de los factores ya citados —y la historia de los últimos siglos confirmó esta tesis en incontables ocasiones (p. ej., guerras, crisis económicas, campos de concentración, cámaras de gas, etc.)— entonces es indudable que la lucha por superar esta situación es también la lucha por el socialismo.

En una época, por lo menos en términos generales, se enunció el problema del socialismo de manera más sencilla y aparentemente menos complicada. Hoy, después de muchas experiencias, no desprovistas de tintes trágicos, el problema del socialismo se ha de estudiar primordialmente dentro de estas perspectivas filosófico-sociológicas. Con frecuencia se supuso que la revolución y la autoridad revolucionaria constituían garantías suficientes de que el hombre sería liberado no sólo de la relación salario-trabajo sino también de todas las otras formas

de alienación. Así, el problema de la alienación parece "superfluo". Por ejemblo, el concepto de alienación estuvo totalmente ausente de todas las discusiones teóricas durante las décadas del stalinismo. Aún hoy, muchos teóricos del socialismo consideran que la alienación es incompatible con el socialismo, como si éste fuese inmune por naturaleza a dicho mal.

Las experiencias históricas presentan un cuadro completamente distinto, porque sirvieron para destruir numerosas ilusiones y mitos, y especialmente los de la era stalinista.

El stalinismo no captó que el momento de poner en práctica la revolución llega después que ésta se ha producido, en la medida en que existe. Sólo entonces se pueden plasmar sobre una base permanente aquellas formas sociales de relación capaces de desembocar en la liberación estable del hombre y en la creación de una nueva personalidad histórica. En síntesis, es necesario implantar tan profundamente como sea posible los principios fundamentales del pensamiento filosófico y humanístico. En la práctica, el socialismo, para alcanzar su meta, debe continuar apoyándose sobre varias formas alienadas que es imposible abolir o eludir de inmediato (Estado, clases, partido, naciones, burocracia, religión, producción de mercancías, el mercado, etc.). Es así, a pesar de que, como vamos a ver, en el desarrollo socialista auténtico estos elementos deben adquirir otros simbolismos y significados y desempeñar un nuevo papel.

No obstante, es posible (pero no ineludible) que, en virtud de su misma existencia, ciertos aspectos de estas formas alienadas se manifiesten de la manera más negativa. Mientras el hombre sometido a cualquier sistema (incluido el socialista) genere, sienta y experimente sus poderes como una serie de factores desvinculados de él, existirá la posibilidad de que estos factores obren sobre él como una autoridad superior, y de que obstruyan creaciones históricas que correspondería evaluar según la pauta del desarrollo humano contemporáneo.

En consecuencia, en contra de la tesis acerca de la superfluidad del problema de la alienación en el socialismo, debemos plantear con la mayor energía posible la tesis de que el problema de la alienación es el problema capital del socialismo.

Este problema no podría haber sido el problema capital de la sociedad burguesa por la sencilla razón de que la tarea histórica fundamental de aquélla no consistió jamás, ni consiste ahora, en liberar al hombre de todas las formas de su alienación. La sociedad burguesa cumplió su misión histórica al superar las formas feudales de dependencia y subordinación y al elaborar ciertas formas limitadas de democratización en el plano de la democracia económica. En la medida en que dentro de la sociedad burguesa exista una tendencia a corregir algunos de los efectos negativos de la propiedad privada burguesa, el orden burgués clásico cederá ante tendencias estatistas; pero la sociedad burguesa no tuvo ni podría haber tenido el deber histórico de abolir la *autoridad* económica y política, y por consiguiente ideológica. La misión básica de la sociedad burguesa consistió en hacer funcionar esta autoridad y no en abolirla, en consolidar la posición de la clase gobernante y no en eliminarla, y en separar la autoridad respecto del pueblo y no en transformar al pueblo en "autoridad". La sociedad burguesa es una sociedad política por excelencia, en cuanto "político" es sinónimo de la hegemonía de un grupo particular del pueblo sobre otro.

Por lo tanto, el socialismo no puede asentarse sobre aquellas categorías que son esenciales para la sociedad burguesa. Como la misión del socialismo consiste en superar aquellas formas de existencia humana que crean al hombre alienado, la disolución de las formas alienadas de la vida social del hombre se convierte en el problema capital del socialismo.

Si no se comprende el problema del socialismo en estos términos, el resultado final podría ser la evolución de las formas políticas hasta el paroxismo de la deshumanización.

El stalinismo es un caso típico de despreocupación por los problemas esenciales del socialismo. Históricamente, el stalinismo implicó la utilización y el robustecimiento de las diversas formas de alienación humana directamente heredadas de las anteriores sociedades de clases. En lugar de depositar su confianza en el hombre —el creador histórico de la vida social en sí misma— el stalinismo reservó el papel principal en la formación y desarrollo de la comunidad al Estado y a varias "correas de trasmisión".

El stalinismo perdió de vista, en el horizonte intelectual, el

auténtico sentido de la trasformación socialista, o sea el esfuerzo gradual por abolir el sistema de la sociedad política y en consecuencia las formas de alienación económica y política, y fundó la evolución de su sociedad política sobre el abuso del poder. Necesariamente, la omnipotencia del aparato político del Estado fue acompañada por la impotencia universal del individuo, del ser humano, de la personalidad... precisamente los elementos inherentes a esta empresa histórica revolucionaria.

El hombre como productor vuelve a encontrarse en la situación alienada del asalariado si se lo priva totalmente de participar en el manejo de la producción y en la distribución del producto resultante en el seno de este sistema, que se caracteriza no sólo por la planificación estatal absoluta sino también por el control del Estado sobre la plusvalía. En este caso la única diferencia consiste en que el monopolio capitalista ha sido reemplazado por el monopolio universal del Estado. La idea marxista de la producción planificada, como sistema opuesto al del inestable mercado capitalista, se ha trasformado en su propia contradicción. El hombre como productor, al no convertirse en planificador, se ha convertido en parte de un plan, o sea, en "planificado". No es necesario derrochar muchas palabras para explicar que otras numerosas características del trabajo alienado también se manifestaron en el proceso.

En lugar de superar la relación de trabajo asalariado que es la característica fundamental de la cual emanan todas las otras deformaciones de la sociedad política burguesa, el socialismo, en su etapa de desarrollo stalinista, engendró nuevas formas de esta misma relación. Así, el problema de la alienación económica, y por lo tanto política, no sólo no desapareció, sino que se convirtió en el problema real y vital del socialismo.

Es muy comprensible que la ilusión histórica de que se llegó al socialismo como primera etapa del comunismo sobre la base de esta relación, haya originado otra gama de mitos y obcecaciones. No debemos olvidar el axioma de que la obcecación es una de las formas fundamentales de la alienación ideológica. Claro que no se debe examinar esta forma de alineación, ni ninguna otra, en términos ahistóricos y abstractos. Durante

ciertos períodos de conocimiento primitivo y en un bajo nivel de desarrollo social, el hombre sólo pudo progresar con la ayuda de estas formas alienadas de conciencia. A menudo la existencia misma del hombre dependía de ellas. Pero aunque en una época la humanidad fue capaz de avanzar con este tipo de conciencia ideológica, la evolución contemporánea del hombre y su alto nivel de desarrollo en el plano de los conocimientos y de la filosofía son incompatibles con semejante estructura. Esto se aplica especialmente al socialismo, en el cual las relaciones del hombre con sus semejantes, con la sociedad y con la naturaleza, deben hacerse más lúcidas, más racionales y más comprensibles. En la sociedad socialista el hombre debe tener cada vez más conciencia de sí mismo como único creador de su vida y su destino.

Uno de los mitos ya mencionados es aquel según el cual el Estado socialista constituye la fuerza impulsora y la palanca fundamental del progreso socialista. Como el Estado consiste primordialmente en un aparato particular, esta actitud enalteció necesariamente la esfera política. El trabajador descubre que no se lo reconoce como el actor principal de la nueva trasformación histórica, y que en cambio tiene nuevamente frente a sí a una institución que le resulta esencialmente inaccesible y que ha estado manejando todas las facetas de su vida. Así se ha creado la base para el desarrollo de la burocracia y de todas las pretensiones y mistificaciones burocráticas. Hay un solo paso entre el mito según el cual el problema de la libertad se ha resuelto con la abolición del Estado burgués, y el mito concomitante según el cual un Estado de la clase trabajadora no puede engendrar una fuerza que en ciertas circunstancias subyuga a la clase trabajadora y adopta el primitivo culto de la personalidad. Así, el ámbito del arbitrio estatal llega a abarcar no sólo las relaciones y los procesos políticos y económicos, sino también todos los otros: científicos, filosóficos y artísticos. En tanto que en una época la filosofía y la ciencia estuvieron subordinadas a la teología, en este caso todas aquellas disciplinas se han subordinado a la política.

Por consiguiente, el culto de la personalidad y todas las otras formas alienadas no son simples accidentes circunstanciales sino más exactamente expresiones de una estructura de-

terminada que descansa sobre un concepto que define al socialismo como la absorción de todas las ramas de la vida social dentro del Estado [1] La teoría y la práctica stalinistas llevaron este concepto a su apogeo al elaborar la tesis según la cual se llega al "socialismo completo" cuando la propiedad y el arbitraje estatales predominan en la sociedad [2].

Esta fascinación ideológica por la burocracia y la tecnocracia originó un credo teórico extremadamente alienado. En el proceso se perdieron de vista muchos detalles. Primero, la atribución de tanto poder a instituciones políticas implicó necesariamente en la práctica la disminución de la libertad real de los trabajadores y los intelectuales. Segundo, el valor del socialismo no puede consistir en una evolución que aumente el poder de las formas alienadas de la sociedad burguesa. Tercero, la disolución de estas formas alienadas presupone imprescindiblemente la creación de nuevas relaciones que desplazarán a todas las formas de autoridad y fuerza heredadas por el socialismo. Cuarto, el socialismo implica un desarrollo de estas nuevas relaciones que permiten que el trabajador ejerza una influencia cada vez mayor sobre la dirección y organización de su propia vida.

En consecuencia, la tesis del "socialismo completo" es una *contradictio in adjecto*, porque algo que vive un proceso de trasformación constante nunca puede estar completo. Por los motivos mencionados es imposible edificar sobre las formas políticas antiguas (Estado, partido, burocracia), pero también es imposible edificar sobre formas nuevas, porque no se pueden abolir instantáneamente las viejas. En otras palabras, el socialismo es la etapa inicial del comunismo, durante la cual se desarrollan estos procesos contradictorios, en tanto que el predominio de nuevas formas de una naturaleza específicamente comunista indicará que se ha superado la primera etapa.

[1] Naturalmente, al hablar de "Estado" nos referimos ante todo, en el sentido marxista, a una ordenación y un aparato organizativos particulares que sirven a una clase o grupo determinado en su hegemonía sobre otro. Por lo demás, el concepto de Estado abarca muchos otros elementos constitutivos.

[2] Esta tesis del "socialismo completo" la he criticado en mi disertación acerca de "Notas marginales sobre humanismo" en la colección titulada *Socijalizam i humanizam* (*Socialismo y Humanismo*; Zagreb; Naprijed Publishing House, 1963).

3

Por consiguiente, el problema de la alienación tiene una importancia vital e histórica para el socialismo, no sólo porque la experiencia práctica ha demostrado que en el régimen socialista pueden existir muchas categorías deformantes de alienación, sino también porque el socialismo debe subsistir sobre la base de varias formas sociales que representan en sí mismas formas de alienación. Además, como ya veremos, el nivel de desarrollo económico y cultural de la sociedad contemporánea genera otras varias formas de alienación que el socialismo no puede eliminar instantáneamente. El ingreso del socialismo en la escena mundial no implica la aparición de una varita mágica capaz de convertir todos los males en virtudes y de resolver en un abrir y cerrar de ojos todos los problemas humanos.

Si deseamos contribuir más cabalmente a la liberación humana, o sea, a la superación de varias formas de alienación, entonces el socialismo debe poner fundamental énfasis en el hombre, y se debe otorgar a la personalidad libre la categoría de requisito previo para la emancipación social, en la teoría y en la práctica. Esto equivale a crear con carácter permanente aquellas relaciones que habilitarán al trabajador para gobernarse a sí mismo y para gobernar también su proceso laboral en la economía, en la cultura, en la educación y en todos los otros sectores de la vida social. La antítesis de la entronización del factor político consiste en la vigorización del poder de toda la comunidad, y no sólo del de su sector político. Otro aspecto de esta gestión social (materializada en consejos obreros y de otro tipo) reside en el debilitamiento y la desaparición del Estado en cuanto éste se desempeña como un poder colocado por encima del hombre [3].

[3] En la terminología yugoslava estas formas de administración se conocen con el nombre de "autogestión social", y presentan una serie de rasgos específicos propios de la sociedad yugoslava. La frecuencia con que se repiten las polémicas acerca del problema de la "extinción" del Estado sólo sirve para demostrar que no se entiende la esencia del asunto. El Estado puede "extinguirse" en lo que concierne a varias funciones muy importantes de la economía o de la cultura, contribuyendo así a eliminar ciertas formas de alienación. No obstante, al mismo

No nos atrevemos a desentendernos de estos hechos, ni tampoco de que el socialismo no representa un salto mágico de una sociedad alienada a otra desalienada; por el contrario, se trata de un nuevo proceso histórico que también contiene ciertas formas alienadas; y es igualmente imposible hacer caso omiso de que su valor y su misión históricos consisten precisamente en conquistar, y no en aumentar, la alienación.

En términos del nivel contemporáneo del desarrollo humano, sin discriminar países específicos, el socialismo también representa una sociedad jerárquica. En razón de esta circunstancia, y de las formas en que se desarrolla el socialismo, la burocracia acompaña constantemente al socialismo. En todos los planos de la vida, las jerarquías especiales siempre procuran independizarse lo más posible respecto de los estratos inferiores. Esto implica nuevamente que la tendencia a crear otras formas de alienación constituye un proceso permanente que el socialismo debe frustrar y superar. Por lo tanto, el socialismo es un proceso en el cual el desarrollo de formas de autogestión infiltra y enfrenta a las tendencias estatistas y burocráticas. El proceso en marcha no es lineal ni está desprovisto de conflictos, sino que es auténticamente dialéctico y contradictorio. *En otras palabras, las formas políticas según las cuales evoluciona el socialismo son esencialmente formas particulares de alienación, y son plenamente positivas e históricamente progresistas sólo si tienden a disolverse a sí mismas.* Se trata de un proceso y de una misión histórica únicos, totalmente nuevos, originales y profundamente humanos, de tipo muy especial. En tanto que en el pasado toda autoridad procuró asumir caracteres absolutos y eternos, las fuerzas socialistas utilizan este poder para eliminarse a sí mismas [4].

Desde este punto de vista filosófico-sociológico, el socia-

---

tiempo, ninguna sociedad socialista puede debilitar o disolver sus fuerzas armadas en tanto no se hayan resuelto los antagonismos internacionales. Por lo tanto, el socialismo está a la vanguardia de la lucha por la coexistencia y el desarme general, pues la superación de este anacronismo histórico (la existencia de ejércitos) implicaría que el hombre ha dado un gran paso adelante en el proceso de su desarrollo.

[4] Me permito señalar que en Yugoslavia el socialismo se desarrolló precisamente en esta forma, y que se ha acumulado abundante experiencia sobre la base de la autogestión obrera y social.

lismo implica un proceso por el cual se superarán las formas previas de alienación humana.

Hasta ahora el socialismo ha surgido en los países menos desarrollados, y en consecuencia los objetivos que se plantearon en primer término fueron el aumento de la producción y el desarrollo industrial. Éste es sólo un aspecto de los problemas que afectan a estos países, una inquietud y una realidad de todos los días, sin cuya solución será imposible promover relaciones humanas de tipo más evolucionado. Sin embargo, este problema no es en sí mismo específicamente *socialista*, porque los aumentos de producción también preocupan al capitalismo. El problema vital del socialismo reside en el plano de las relaciones sociales.

Sin que me impulse la pretensión de subestimar la importancia de los factores económicos y culturales, debo llegar a la conclusión de que estas medidas (aumento de la producción, desarrollo industrial) no alcanzan su meta histórica si no están acompañadas por una profunda trasformación social orientada hacia la autogestión por cuenta del hombre mismo.

Pero durante las etapas iniciales del desarrollo los problemas domésticos e internacionales son tan complejos, que incluso estas formas de autogestión no son absolutas por sí mismas, a pesar de su estructura esencialmente desalienada. Así como las formas políticas tienen una tendencia intrínseca a transformarse en burocracia y a dominar políticamente, en el plano de la autogestión pueden plasmarse del mismo modo varias formas de particularismo y localismo (que también son formas de alienación). Éste es precisamente el motivo por el cual tienen tanta importancia los esfuerzos de los elementos más progresistas del socialismo por superar tanto la burocracia como el localismo. Y éste es en verdad el valor fundamental de las tareas de los partidos y de las ligas socialistas y comunistas *allí donde existen*.

Es inevitable que la alienación perdure bajo el socialismo en otras áreas de la vida social que son generalmente similares a las de las sociedades contemporáneas desarrolladas. El socialismo no ha abolido aún la producción de mercancías, y por consiguiente tampoco el mercado, el dinero, ni ninguno de los fetiches que aparecen ineludiblemente en este nivel del *desarrollo económico y cultural de la humanidad*. Sea cual fue-

re la posibilidad de que el Estado o la sociedad socialista intervenga mucho más enérgicamente para impedir la materialización de las diversas deformaciones que emanan de semejante ordenamiento, el poder oculto del mercado y del dinero, y la jerarquía del prestigio, tendrán necesariamente un efecto alienante sobre la estructura inestable del hombre contemporáneo. El egocentrismo, la división de la personalidad en un componente oficial y otro privado, y varias otras aberraciones morales resultantes, no son más que manifestaciones de la alienación humana, incluso en el régimen socialista. El *homo duplex*, ese fenómeno característico de la civilización contemporánea, no ha dejado de constituir un problema bajo el régimen socialista. Durante el período socialista se siente el efecto de lo externo, lo superficial y lo efímero, que asume la forma de nivel de vida, de prestigio, o simplemente de entretenimiento intrascendente. Muchas facetas de la estructura y la fisonomía del hombre contemporáneo continúan siendo primitivas, y están agobiadas por diversas características negativas heredadas del pasado, y en consecuencia muy inestables. Muchas personas huyen de sí mismas después de haber fracasado en su esfuerzo por hallar una satisfacción genuina dentro de su propio ser o en su relación creadora con el socialismo. Estas personas encuentran su satisfacción vital fuera de sí mismas, en lo externo y lo incidental, y no en los problemas esenciales de sus propias personalidades y comunidades.

Otro problema del socialismo reside en la producción industrial moderna, que ha impuesto situaciones extremas de especialización y de división del trabajo, alienando así a los trabajadores de sus tareas, que son monótonas, no creativas y tediosas. Claro que el socialismo, al igual que otros sistemas, recurrirá a varios paliativos para aliviar este problema. Empero, no se hallará la solución histórica en ninguno de estos paliativos, sino en aquellas medidas que caractarizan al socialismo como una nueva forma histórica de la organización social del trabajo, o sea, de las relaciones sociales en general. La *conditio sine que non* de cualquier solución para este problema fundamental de la civilización contemporánea reside en la abolición de aquellas relaciones en las cuales al trabajador le está vedado participar en todo el proceso de organización del trabajo, de producción, de planificación y de distribución de

la mano de obra excedente. Pero la autogestión del trabajador comienza como un proceso en el que se suprime la relación salario-trabajo, esa relación alienada en la cual el hombre no es más que un medio. Cuando el trabajador deja de ser una herramienta para transformarse en un factor activo en la sociedad se produce un desplazamiento de toda la jerarquía de valores.

Mas este solo factor no basta para resolver todo el problema. A medida que se intensifica el proceso para crear una sociedad en la cual la autodeterminación del hombre asume una importancia capital, y a medida que se abandonan progresivamente las formas políticas de la existencia humana, resulta necesario cambiar simultáneamente la estructura de las fuerzas productivas, incluido el mismo hombre. Las perspectivas que se abren gracias a la automación y a otros adelantos de la ciencia moderna, sumadas a la reducción drástica de la jornada de trabajo y, eventualmente, a la supresión del actual fraccionamiento del trabajo en físico y mental, se añaden a la transformación de las relaciones sociales para ensanchar el ámbito de la libertad humana.

No obstante, todavía habrá que cumplir otro requisito previo para poder aprovechar creativamente este "tiempo libre". Se necesita una personalidad nueva, "policultural", crítica e históricamente responsable, una personalidad que no requiera intermediarios o formas alienadas para sentirse integrada a la historia, una personalidad con horizontes que no estén reducidos a la familia, o a la tribu, o a la nación. Por lo tanto, durante toda esta etapa del socialismo consagrada a la trasformación, deberá desarrollarse una nueva personalidad que, en su integridad, tomará conciencia de la historia como su obra particular, pues sólo así no dependerá de la idea de trascendencia para explicar su propia existencia y su propio fin.

En resumen, podemos reiterar que la alienación no es el problema de la sociedad burguesa, porque ésta en sí misma puede existir como sociedad alienada. La alienación se convierte en el problema capital del socialismo, porque éste sólo puede existir y desarrollarse con la condición de que supere y elimine la alienación.

II

ALIENACIÓN, MARXISMO Y HUMANISMO

(Un enfoque cristiano)

por *Oskar Schatz* y *Ernst Florian Winter* *

Oskar Schatz, director del departamento científico de Radio Salzburgo y del "Salzburger Night Studio" desde 1959, es redactor independiente de temas políticos para diarios de Austria y otros países. Nació en Salzburgo en 1924, y luego de terminar sus estudios en el Salzburg Realgymnasium en 1942 hizo el servicio militar y pasó dos años en un campamento británico para prisioneros de guerra. Después del conflicto bélico, estudió ciencias naturales en la Universidad de Viena y a continuación siguió la carrera de derecho y ciencias políticas en la Universidad de Innsbruck. Posteriormente se doctoró en derecho en el Instituto de Filosofía de Salzburgo, dedicando especial interés al derecho natural y político. Desde 1961 hasta 1963 participó en un seminario marxista del Instituto Oriental de Salzburgo, bajo la dirección del profesor E. F. Winter. En la actualidad está preparando una tesis acerca de la alienación en los escritos del joven Marx.

Ernst Florian Winter nació en Viena en 1923, y fue el primogénito del doctor Ernst Karl Winter, famoso sociólogo católico. Emigró a los Estados Unidos después del Anschluss de 1938, obtuvo los títulos de *Bachelor of Arts*, *Master of Arts* y doctor en filosofía en la Universidad de Columbia, y estudió temas japoneses en la Universidad de Michigan. Después de regresar a Austria, dictó cátedras de historia y ciencias políticas, especializándose en Europa central y oriental y en Lejano Oriente. Cofundador y ex coeditor de *Cross Currents*, colaboró con varias publicaciones de opinión, y escribió, entre otros, los siguientes libros: *Austrian Neutrality: Origin, Content, Outlook*, y *The Politics of Neutrality*.

* Este ensayo es el resultado de un "Seminario sobre Humanismo, Socialismo y Cristianismo" que se realizó entre marzo de 1962 y marzo de 1963 en el Ostinstitut, Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburgo, Austria, con la participación del profesor A. Auer, de los doctores L. Maresch, Planty-Bonjour, y O. Schatz, y del profesor E. F. Winter, presidente.

1

¿Qué interés legítimo podría tener hoy un cristiano católico en el socialismo y el humanismo y en la relación recíproca entre ambos conceptos? O, para decirlo en términos menos ambiciosos, ¿qué aporte a esta polémica se puede esperar de una opinión cristiana acerca de un socialismo humanista?

La preocupación por la "alienación" del hombre parece brindarse a sí misma como un vínculo muy útil entre el socialismo y el humanismo y entre los cristianos y los no cristianos. Porque todo análisis serio del fenómeno "hombre" tropieza tarde o temprano con la categoría "alienación", que es a su vez un concepto completo que concierne a todos los matices de la conducta humana.

Parte del mensaje revolucionario de Karl Marx consistió en señalar que el hombre se ha alienado en el curso de su proceso de realización personal. Ahora, cuando ha trascurrido más de un siglo desde que Marx expuso este principio, la alienación no ha perdido nada de su candente actualidad; en realidad, se ha convertido en un fenómeno global. Después de los primeros tanteos conceptuales y analíticos que se remontan a Rousseau, Fichte, Schelling y Hegel, fue principal, y paradójicamente, la versión marxista del socialismo —y no el pensamiento reflexivo del humanismo clásico ni el testimonio práctico de la cristiandad, llamado amor— la que continuó analizando concretamente las dimensiones modernas del problema de la alienación humana, y también propuso una solución para el mismo.

Marx reconoció el fenómeno de la alienación —que se convirtió en el aspecto antropológico decisivo de la sociedad industrial— con más claridad que cualquier otro de sus contemporáneos. Esto se lo debió en primer término a una crítica a fondo de la teoría de Hegel acerca de la alienación, aparentemente abstracta e idealista. Sin embargo, en segundo término, Marx arribó, a partir de este análisis y crítica, a su propia concepción, y sugirió una Utopía como medio para resolver prácticamente el problema existencial de la alienación humana. Esta conclusión, si bien es teórica, constituye tanto la gran-

deza personal como la tragedia de la posición de Marx. Además, su solución asumió extraordinaria importancia para la evolución posterior de la categoría de alienación, pues se sospecha cada vez más que ésta implica simplemente un concepto subjetivo, arbitrario e incluso ideológico.

Esta sospecha se fijó principalmente en el acto de "abolición y conservación" ("*Aufhebung*"), o sea la dictadura del proletariado, la violencia de la lucha de clases, la sociedad comunista... de la cual Marx aguardaba la solución final al problema de la alienación. Marx consideraba que el carácter total de la "abolición y conservación" estaba necesariamente ligado a las características de totalidad de su concepto mismo de alienación. Sólo así se podía anular totalmente la alienación y materializar la libertad creativa total del hombre. No obstante, el hecho de que la alienación del hombre no sólo haya persistido sino que también haya asumido una nueva intensidad, imprevista para el socialismo marxista, y haya engendrado un hondo anhelo de mayor sensibilidad humana, humanidad y humanismo socialista, revela que se necesitan replanteos básicos. Probablemente la solución que Marx deseaba con tanta vehemencia no se aplicó con suficiente profundidad y permaneció en la periferia del fenómeno, a pesar de su carácter radical, o quizás precisamente como consecuencia de éste. Nos parece que su radicalismo no fue bastante radical (en el sentido originario del término). Una teoría radical de la alienación no debe detenerse en el ámbito social del hombre sino que debe abrirse paso francamente hasta las dimensiones antropológicas más recónditas.

Por consiguiente, el complemento correctivo necesario para el "humanismo real" de Marx no reside en una exagerada sociología positivista, que es incapaz de entender al hombre antropológicamente y que por ello marcha a la zaga de la sociología de Marx, sino en una antropología filosófica humanista que incluya explícitamente el problema de la alienación humana como parte integral de su vigorosa teorización acerca del hombre. Aun más, una vez que se haya afianzado este examen novedoso y más profundo del ser y la naturaleza del hombre, también resultará necesario alentar el estudio de aquellas condiciones concretas, impuestas por el mismo hombre moderno, que comprometen su ser y que tienden a alie-

narlo de sus obras y del mundo exterior, de sus semejantes y de sí mismo. Esto implica claramente que en la actualidad ya no puede existir un humanismo vigoroso sin una seria evaluación de la categoría de alienación. Y es incluso más importante la necesidad que tiene el cristianismo de esclarecer, incluir y dominar el fenómeno de la alienación, que, tal como observara Erich Thier, ya se ha convertido en parte integrante del "vocabulario europeo" [1]. Finalmente, debemos observar que el fenómeno del "hombre alienado" ya no se halla restringido a los países capitalistas altamente industrializados y a los países socialistas del mundo occidental, cuyo ámbito conjunto se extiende desde San Francisco hasta Vladivostok, sino que llega en verdad hasta allí donde la influencia de la civilización técnica moderna se hace sentir en el mundo no occidental. Durante la segunda mitad del siglo XX, ya no se define al hombre alienado como un presunto problema "europeo", u "occidental", o "capitalista", o socialista, sino como un problema global, universalmente humano. Por lo tanto se lo debe analizar con la mayor amplitud posible y sin prejuicios ideológicos.

Todo esto no significa que la categoría marxista de "alienación" ha dejado de ser válida. Pero significa en cambio que la percepción genuina de Marx es demasiado periférica y no aporta una explicación final. En cambio está sometida a los mismos cambios y modificaciones que afectan actualmente a todos los fenómenos sociales. Helmuth Plessner caracterizó este hecho hace poco tiempo, cuando dijo que hoy la alienación concierne a esas mismas peculiaridades que la sociedad moderna "ha estado adquiriendo gracias a su lucha contra la proletarización y contra la lucha de clases; o sea, su alto grado de organización y su parcelación racional en beneficio de un sistema que funcione correctamente. Con la figura literaria 'hombre alienado' definimos... al individuo aislado en aquella función social que le ha impuesto un mundo dirigido. El hombre se ha convertido en el responsable de funciones" [2]. Así, el hombre alienado se trasforma también en el "dirigido

[1] Erich Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961), pág. 4.

[2] Helmuth Plessner, *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* (Göttingen, 1960), pág. 12.

desde afuera" (David Riesman), categoría ésta que, sobre todo en su versión existencial, parece compartir sólo el nombre con la categoría marxista de alienación. Es cierto que Marx también aplicó la alienación al ser humano concreto, individual. Sin embargo, él definió con precisión esta individualidad como ser genérico ("*Gattungswesen*"). Aunque Marx se interesó directamente en el individuo, para él la alienación era un proceso y un fenómeno que se producía dentro del hombre como ser genérico, o sea dentro de la sociedad humana tomada como un todo. Contra este enfoque se yergue la teoría existencialista de la alienación, que al destacar no sólo la individualidad sino también la originalidad y la singularidad de cada existencia individual, plantea que cada forma de socialización humana ("*menschliche Vergesellschaftung*") es en principio inconmensurable.

En tanto que Marx hallaba la causa de la alienación sobre todo en el nivel demasiado bajo de socialización humana y por lo tanto ubicaba la salvación del "hombre socializado" en el futuro, la idea existencial de alienación identifica al hombre totalmente socializado con una pérdida absoluta de la naturaleza humana. Al contemplar la posibilidad de semejante desviación hacia el extremo opuesto, decimos junto con Helmuth Plessner [3] que la convocatoria del existencialismo a buscar la libertad y la individualidad en el fuero íntimo influye sobre el proceso por el cual el hombre se convierte en una simple cosa ("*Verdinglichung*") exteriormente alienada en la misma medida en que lo hace la escatología marxista, que ubica la plena realización humana en el fin de la prehistoria, o afirma categóricamente que no existirá alienación en el sistema socialista.

En ambos casos, el hombre concreto, actual, sufriente y esperanzado, parece lamentablemente abstracto y desubicado en su humanidad desprovista por completo de pretensiones. Nosotros nos preocupamos precisamente por el hombre concreto, implantado en el género humano. Es por él que debemos aferrarnos a la categoría de alienación, pero a una categoría no ideológica que pueda impulsar nuestra búsqueda de un orden social y político *a la taille de l'homme*.

[3] *Ibíd.*, pág. 20.

Con este fin nos proponemos analizar ahora, en la Parte II, los conceptos históricos de alienación, y presentar en la Parte III un enfoque cristiano contemporáneo posible.

2

Allí donde hoy predomina el esfuerzo por comprender al hombre y donde se lucha por elucidar la condición humana, se impone un ánalisis a fondo del concepto de alienación, como categoría clave. Esta categoría no es en modo alguno una idea más o menos esotérica, sino que se presenta más exactamente como "una categoría verdadera indispensable para describir la realidad social, así como las condiciones contemporáneas" [4]. En consecuencia la categoría no denota un espacio imaginario de interioridad pura, ni se relaciona con un mundo de exterioridad masiva, desprovisto de sujetos, donde carecería de sentido. No se puede escindir lo interior de lo exterior si se desea considerar que —tal como resultaba obvio a los padres del concepto de alienación— el hombre es idéntico al "mundo" y a la "vida" del hombre (y esta última vuelve a apuntar hacia una interioridad central). En su famoso prefacio a la *Fenomenología del espíritu* Hegel dice que el vigor del espíritu es sólo tan grande como su despliegue. En tanto que el espíritu se despliega en su manifestación exterior, este mismo proceso ya presenta la posibilidad e incluso la realidad de la alienación.

Además, la alienación no se refiere a una forma específica del espíritu subjetivo u objetivo, al Estado, la religión o la economía. En verdad, la posibilidad de alienación está presente allí donde el hombre se relaciona, activa o pasivamente, con el mundo circundante y objetivo para hallar su identidad con su ser en su diferencia respecto del mundo. Los antropólogos culturales modernos explican cómo este proceso imperativo de continua autoidentificación está arraigado en la naturaleza misma del hombre. A diferencia del animal, que está fijo en un medio determinado y biológico con el que se

[4] Cf. Arnold Gehlen, "Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung", *Archiv für Rechts.— und Sozialphilosophie*, XL/3 (1952), pág. 338.

fusiona y mezcla en una Naturaleza uniforme, el hombre debe recuperar en cada momento de su existencia su armonía y unidad originarias, sin alcanzarlas nunca por completo. Para ello, el hombre rodea a su especie con un medio artificial y de factura humana que se convierte para él en una forma de "segunda naturaleza", la cual se suma a su naturaleza originaria orgánicamente equipada. Esta relación primordialmente inconstante con un medio ambiente concreto transforma al hombre en lo que en realidad es, a saber, en un ser abierto, universal, histórico, pero también amenazado, que puede perderse asimismo en el curso de su propia realización, o sea que puede alienarse, proceso éste completamente inimaginable en la naturaleza orgánica. El animal es siempre lo que es. Por lo tanto no puede alienarse. El hombre, por el contrario, puede alienarse porque está dotado de conciencia y de conciencia de sí, y sólo ratifica su esencia recurriendo a la comunicación personal con sus semejantes y descubriendo así su identidad.

Éste es un enfoque inspirado en el punto de vista de la filosofía trascendental. Sin embargo, en su forma absoluta asumió una importancia decisiva tanto para el idealismo alemán como para los prolegómenos de la teoría moderna de la alienación.

Si a esta segunda naturaleza del hombre la llamamos "cultura", se comprueba que la alienación del hombre está vinculada esencialmente con la "civilización". Y como la civilización es un fenómeno social, la alienación también se relaciona, en último término, con la sociología del hombre. En el mundo absolutamente inorgánico y artificial de la cultura y la civilización, de la vida comunitaria y social, describimos la alienación como una situación eminentemente social. Rousseau fue el primero que destacó su importancia [5].

Su crítica de la cultura y de la sociedad contiene dos puntos relevantes para la categoría de alienación. Primero, la cultura es un sistema de normas de conducta que tienen un efecto presuntamente compulsivo sobre las actitudes humanas. No obstante, el hombre, que ha sometido su vida a la

[5] *Cf.* Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750); también de Hans Barth, "Die Idee der Selbstentfremdung bei Rousseau", en *Wahrheit und Ideologie* (Zurich: Rentsch, 1961); y de Irving Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied: Luchterhand, 1960).

coacción de normas y pautas de conducta, ya no es el mismo. Vive una existencia que no está orientada por él mismo, sino por factores externos. En consecuencia, la alienación se convierte en sinónimo de heteronomía, aunque la vida humana que elabora el medio cultural y social sea un producto de la mano del hombre. Así, la única forma de superar la alienación consiste en identificar las leyes exteriores que enfrentan al hombre con las leyes naturales de la razón. La realidad debe hacerse racional. La respuesta que da Rousseau al problema de la alienación no reside en el mito del eterno retorno, sino en el mito de la revolución, anticipando un tema esencial del marxismo. Como la existencia social es la que siempre determina la conciencia, y nunca se produce el proceso inverso, esta existencia debe hacerse racional. Sólo así este axioma del materialismo histórico puede implicar la determinación de la razón por la razón misma [6].

Segundo, el hombre que vive en el estado natural original es un ser íntegro. El ser y la apariencia coinciden en su vida. El hombre se reconcilia consigo mismo. El hombre social, en cambio, ha perdido esta armonía primitiva. Siempre está alienado. Existe una escisión entre lo que uno es y lo que uno aparenta ser. Esta ruptura es un síntoma de las penurias y los afanes de nuestra época contemporánea.

El hondo pesimismo de Rousseau revela un nuevo sentimiento de la vida, diametralmente opuesto al optimismo asentado en el progreso que se manifestó a comienzos del siglo XVIII. Refleja una percepción muy sombría y triste que ya no necesita la confirmación del Tiempo y que por lo tanto sólo logra comprender antitéticamente su propia época como un período de decadencia, confusión y depravación absoluta. Aquí se afirman las raíces de una nueva comprensión de la historia, que habría de influir posteriormente sobre el humanismo clásico alemán de Lessing, Herder y Schiller.

Este peculiar enfoque de aquellos tiempos perdura como un oscuro telón de fondo para el reverberante entusiasmo con que las mejores cabezas saludaron los acontecimientos trascendentales de la Revolución Francesa. Esta firme conciencia

[6] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Nueva York: Humanities Press, 1941), pág. 319: "Cuando la razón está determinada por condiciones sociales racionales, está determinada por sí misma".

de la corrupción y de la alienación acompaña, como un negativo fotográfico, a la reivindicación cada vez más apasionada de la "realización" y "reintegración" finales del hombre. Y este reclamo se entendió principalmente en términos de una materialización de la libertad humana.

En el concepto de Fichte acerca de la libertad perdida y recuperada se reconoce, aunque en forma abstracta, la idea medular de la teoría moderna de la alienación, que, a pesar de su carácter profundamente idealista, está implícita en las teorías naturalistas de Marx y Freud. Ambas se interesan primordialmente por emancipar al hombre del determinismo de esas fuerzas ciegas que ha engendrado y objetivado la productividad del hombre. La discusión acerca de si estas fuerzas obran con el vigor y la eficacia de las leyes de la naturaleza en las condiciones económicas actuales, o en los impulsos del inconsciente, pasa a segundo plano. Lo que conserva su importancia decisiva es la idea de que el hombre sólo podrá recuperar el dominio sobre sí mismo cuando dé un sentido racional a las infraestructuras determinantes, sean éstas económicas o psicológicas. Cualquier otra forma de libertad es ilusoria. No es correcto que la conciencia gobierne al hombre. Ésta debe ser subyugada para que pueda emerger la relación auténtica. La afinidad originaria entre la fórmula de Fichte para la libertad perdida y las definiciones de libertad como necesidad consciente que dan Marx y Freud no es alterada por el punto de partida naturalista y materialista de estos dos, porque en ambos casos la tesis materialista sólo puede realizarse en su negación. Los rótulos habituales "idealismo" y "materialismo" resultan irrelevantes frente al "idealismo sustancial" que afirma que la idealidad manifiesta en el interior del hombre puede exteriorizarse como subjetividad directa.

Hegel, al igual que Schelling, otorgó carácter más concreto a sucesos abstractos. En Hegel, el espíritu produce su exterioridad sólo a partir de su interioridad y contra ésta, para anular la antítesis dialéctica y recomponer la exterioridad dentro de la nueva identidad, proceso éste que definió como "identidad de la identidad y de la no identidad". Este proceso se refleja en una multitud de negaciones y reordenamientos concretos, atestiguando un cañamazo histórico de riqueza sin

par. Aquí se logró la transición del "espíritu subjetivo" al "espíritu objetivo" [7].

A partir de Descartes, el pensamiento se había deslizado cada vez más de un mundo objetivo a otro subjetivo. La negación del principio de causalidad (Hume) y la vigorización de la crítica (Kant) habían contribuido a producir una escisión entre la conciencia y el mundo. Por el contrario, el sistema de Hegel contribuyó a liberar al "espíritu subjetivo" de un formalismo vacío y a sacarlo de la simple certidumbre personal para devolverlo al mundo objetivo. Pretendía obligar al hombre a separarse de sí mismo, a "alienarse" de sí mismo, para que se recuperase a sí mismo.

La *Fenomenología* de Hegel contiene la idea fundamental de un proceso dialéctico en el cual la alienación constituye el momento negativo. Es la negativa de la posición, pero no una negativa absoluta, porque en la negación de la negación se anula y perdura en una síntesis superior. Así la alienación se trasforma en el motor, en el pulso palpitante de esta poderosa época del espíritu.

Aunque los manuscritos de París, de Marx, se inspiran directamente en la *Fenomenología*, éste parte de una posición completamente distinta, caracterizada por la destrucción del espíritu absoluto y por la trasformación consiguiente de la filosofía especulativa en filosofía antropológica. La tendencia primordial de esta nueva orientación, que culmina con la crítica de Feuerbach a la religión, consiste en el retorno crítico al hombre como tal. El objetivo correcto pasa a ser el afianzamiento de un "auténtico humanismo".

En sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, Marx discute con sentido crítico el concepto especulativo de la alienación de Hegel, desde el ángulo del humanismo auténtico. Censura sobre todo esa "espiritualidad" que reduce al hombre concreto a un autoconocimiento abstracto. ¿Qué decir del mundo que ha quedado alienado respecto del hombre: el Estado, la riqueza, etc.?

[7] Cf. Wilhelm Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit* (Stuttgart: Klett, 1962).

Estos objetos se han alienado precisamente del pensamiento abs-extracto y lo enfrentan con su pretendida realidad. El filósofo, que es a su vez una forma abstracta de hombre alienado, se considera a sí mismo como la medida del mundo alienado [8]

Para identificar la "alienación", corresponde presuponer la realidad no alienada y real, que es la única pauta con la que se puede cotejar el descenso y la pérdida. Marx considera que esta pauta no consiste en el yo y la "personalidad" —este hombre abstracto— sino en el

hombre corpóreo auténtico, con sus pies firmemente asentados sobre la tierra sólida, que inhala y exhala todos los poderes de la naturaleza.

El conocimiento de sí mismo es sólo una cualidad del hombre, y no a la inversa, como pretende afirmarlo la filosofía especulativa. Este error tiene consecuencias abrumadoras para el concepto de alienación.

Lo que constituye la alienación tal como existe y como ha de ser superada no es el hecho de que el ser humano se objetive inhumanamente, en oposición a sí mismo, sino el hecho de que se objetive diferenciándose del pensamiento abstracto y oponiéndose a él [9].

En consecuencia, la energía crítica de Marx se orienta principalmente contra la relación entre objetividad y alienación, tal como él creía que la interpretaba Hegel.

[8] Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, 1844, trad. por T. B. Bottomore, en *Marx's Concept of Man*, de Erich Fromm (Nueva York: Frederick Ungar, 1961), pág. 174. Respecto al concepto de alienación en Marx, consúltense en particular: J. Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx* (París: Seuil, 1956); Karl Lowith, "Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx", *Social Research*, XXI (1954); Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstein* (Berlín, 1923), y *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (Berlín, 1954); Herbert Marcuse, "Neue Quellen zur Grundlage des historischen Materialismus. Interpretation der unveröffentlichten Manuskripte von Marx", *Die Geschichte (Internationale Revue für Sozialismus und Politik)*, IX (1932); Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Gesellschaftsphilosophie des jungen Marx* (Basilea, 1953); Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961).

[9] *Marx's Concept of Man*, pág. 175.

La objetividad como tal es considerada como una relación humana alienada que no corresponde a la esencia del hombre, la conciencia de sí mismo. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, que fue producida como algo ajeno y determinado por la alienación, implica la superación no sólo de la alienación sino también de la objetividad; o sea, se considera al hombre como un ser no objetivo, espiritual [10].

Esta confusión fundamental entre alienación (*Entfremdung*) y objetividad (*Gegenständlichkeit*) tiene proyecciones de largo alcance para la apropiación de un ser humano alienado.

Ya hemos visto que Hegel considera que la apropiación del ser objetivo alienado, o la superación de la objetividad en la condición de alienación (que debe pasar de la alteridad indiferente a la verdadera alienación antagónica) significa también, o principalmente, la superación de la objetividad, porque no es el carácter determinado del objeto sino su carácter objetivo lo que constituye el escándalo de la alienación para la conciencia de sí. *Por consiguiente el objeto es negativo, se anula* a sí mismo, es una nulidad [11].

Marx reprocha a Hegel que no haya tomado bastante en serio a la alienación verdadera; que sea culpable de un "idealismo acrítico" que puede trasformarse fácilmente en "positivismo acrítico", listo para vindicar la verdadera vida alienada en el preciso instante en que cree haberla sometido intelectualmente. Porque cuando el hombre consciente de sí mismo reconoce la existencia general de su mundo como autoalienación, cuando lo anula y "pretende estar a gusto en su otro ser" [12], afirma su vida verdadera en su forma alienada, haciéndola pasar por su verdadero ser.

Así la razón está a gusto en la no-razón como tal. El hombre, que ha reconocido que vive una existencia alienada en el derecho, la política, etc., vive su verdadera existencia humana en su existencia alienada como tal... Pero en la realidad subsisten el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc.; simplemente se han convertido en "momentos", formas de existencia del hombre, que no tienen

[10] *Ibíd.*, pág. 178.
[11] *Ibíd.*, pág. 184.
[12] *Ibíd.*, pág. 185.

validez aislados pero que se disuelven mutuamente y se engendran los unos a los otros. Son momentos del movimiento [13].

Marx no es sencillamente partidario de la simple anulación de las formas institucionales alienadas, sino de la liquidación del ser alienado, de la objetividad alienada. La insignificante diferencia de matiz que existe entre "anulación" y "liquidación" se refleja claramente en la diferencia entre una evaluación del mundo con ánimo contemplativo y la ideología revolucionaria práctica de Marx. Cuando Marx habla de alienación (ya sea como *Entäusserung* o como *Entfremdung*), se refiere no sólo a una negación en el sentido de la oposición lógica, sino a la caída en un plano de perversidad, ruina y desenfreno.

En todo esto se manifiesta una tendencia latente ajena al idealismo, y también la variedad invertida de Feuerbach que ya había asomado en la crítica cultural de los clásicos alemanes. Fichte define a su época como un período de iniquidad consumada. Pero en tanto que Lessing, Herder y Schiller habían sido muy escépticos en cuanto a la abolición final de la alienación contemporánea, y se habían refugiado en estructuras históricas esquemáticas, Marx tenía plena confianza en el ingreso inmediato en un nuevo evo, ingreso éste que además sería obra exclusiva de la humanidad. Esta nueva era estaría determinada, no por la ley de la alienación y la confusión, sino exclusivamente por los factores de totalidad, integridad y armonía universal. Evidentemente Marx incorporaba la idea hegeliana de alienación, conceptualmente lógica y completa e inequívocamente definida, a un período histórico preciso que, en el pleno sentido de la palabra, ni siquiera se ha convertido aún en "historia". Marx lo designó como prehistoria en la formación del hombre. Pero según él, esta prehistoria humana también estaba marcada por el ritmo de las leyes interiores de alienación, por la negación de la negación.

Al concebir la negación de la negación, desde el ángulo de la relación positiva inherente a ella, como el único acto positivo auténtico, y desde el ángulo de la relación negativa inherente a ella, como el

[13] *Ibíd.*, pág. 186.

único acto verdadero y de autoconfirmación de todo ser, Hegel no hizo más que descubrir una expresión abstracta, lógica y especulativa del proceso histórico, que no es todavía la verdadera historia del hombre como sujeto dado, sino sólo la historia del acto de creación, de la génesis del hombre [14].

Quizás la hazaña más ingeniosa de Marx consistió en definir este acto totalmente negativo gracias al cual el hombre podía confirmarse a sí mismo como tal, o sea como labor, afán, trabajo en el curso hasta entonces existente de la historia. Sin embargo, incluso en esta hazaña pudo vincularse directamente con la *Fenomenología* de Hegel.

El logro más destacado de la *Fenomenología* de Hegel —la dialéctica de la negación como principio motor y creador— consiste, primeramente, en que Hegel percibe la autocreación del hombre como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como alienación y trascendencia de esta alienación, y en consecuencia capta la naturaleza del trabajo y concibe al hombre objetivo (hombre verdadero, por ser real) como el resultado de su propio trabajo [15].

En última instancia es el trabajo, y particularmente la forma moderna de trabajo asalariado, el que se ha trasformado en la base para la alienación total del hombre moderno. La naturaleza intrínseca del trabajo mismo así lo constituye y determina. El producto del trabajo se le aparece al hombre como un ente extraño y como una fuerza independiente. En otras palabras, la materialización del trabajo se presenta como la irrealidad del asalariado, como pérdida del objeto y como sujeción al mismo. En consecuencia corresponde liberar al hombre pugnando con sus propios productos objetivos, y si se desea superar verdaderamente la alienación, habrá que eliminar la causa y fuente exacta de todo tipo de alienación humana, o sea el trabajo, trasformándolo en una forma nueva y positiva de actividad propia del hombre que no dará cabida a ningún género de negatividad. Es posible superar el trabajo alienado porque éste sólo constituye una relatividad, una condición históricamente limitada para la existencia humana. No se ha de interpretar el trabajo alienado como una parte

[14] *Ibíd.*, pág. 172.
[15] *Ibíd.*, págs. 176-177.

esencial de la naturaleza humana. Por muy distintas que hayan sido las intenciones espirituales últimas de Hegel y Marx, el pensamiento de ambos era desafiado con la misma realidad contradictoria, antagónica, de una sociedad capitalista naciente. No obstante, de acuerdo con sus intenciones más profundas, ambos respondieron de modo diferente a ese desafío: Hegel con el gnosticismo filosófico del conocimiento absoluto y con el misticismo racional; Marx con la utopía de un mundo curado e integrado en el cual continúa resonando el mito original de una vida feliz y paradisíaca.

3

¿La crisis de la alienación se nos presenta verdaderamente centrada en el trabajo?

Es evidente que durante los últimos dos siglos el pensamiento occidental de orientación filosófica, y más tarde también de orientación social, se ha preocupado y diferenciado cada vez más en el curso de la búsqueda de una respuesta para el fenómeno de la alienación. Marx también opinó que estaba próximo el momento en que se podría hacer algo concreto para solucionarlo.

Sin embargo, parece que si bien la teoría y la práctica están más integradas, también se hacen más ambivalentes. Se pueden observar dos tendencias extremas. Una, más antigua y tradicional, que se identifica generalmente con el sentimiento religioso y las especulaciones filosóficas, prefiere resolver el problema considerando que la alienación está primordial, si no exclusivamente, relacionada con la intimidad, incluso con el pecado y con el pecado original. Se ha de someter al hombre a una dificultosa purificación interior. Todas las energías se concentran en este proceso, con paciencia, humildad y perseverancia. El mundo y la humanidad y los productos de la creatividad humana sólo merecen un interés indirecto. Hablando en términos teológicos, son necesarios los conceptos de "alma" y "gracia", y su eficacia, para lograr la reintegración del hombre, el amor, la paz y la reconquista de la verdadera libertad. Esta emancipación del hombre nunca ha de ser la consecuencia de la maldición y la violencia. En realidad, el destino de la humanidad consiste en un lento proceso

de trasformación individual y de iluminación colectiva. En la práctica, todos saben que éste ha sido el acervo religioso y filosófico de Oriente y Occidente a través de los tiempos. Y el cristianismo en particular ha procurado institucionalizar la reforma de la intimidad y la práctica del amor. Los filósofos fieles a la tradición occidental, desde Sócrates hasta Kant, también se orientaron, aunque a menudo lenta y dificultosamente, hacia la tendencia a otorgar bases éticas a la vida social. El cristianismo, el humanismo y el socialismo participaron en este impulso ético. Sin embargo, parece que una concentración abrumadora en la faceta interior del problema no bastará para resolverlo.

El otro enfoque, más reciente y revolucionario, constituye un pronunciamiento extremo en favor de la exteriorización, de la liquidación de la alienación. Hay que liquidar la objetividad para trasformar y liberar al hombre. El desarrollo de formas concretas de alienación humana impone esta alternativa al hombre. La dedicación exclusiva al perfeccionamiento del hombre por medios espirituales llega demasiado tarde, porque existen masas humanas arrolladoras y porque las consecuencias de su alienación son espantosas. El énfasis se desplazó de las originales alienaciones interiores del hombre respecto de Dios, de sí mismo y de sus semejantes, hacia las formas de alienación exteriores, sociales y económicas. En tanto que las primeras resultan escurridizas, las segundas se someten al manipuleo práctico. Así Marx, que recorrió toda la gama de alienaciones, concentró finalmente su atención en el plano económico. A pesar de ello, es obvio que no se puede identificar ni siquiera el enfoque de Marx con una simple "materialización" del concepto de alienación, como si el hombre actuase impulsado exclusivamente por el apetito que despiertan en él los bienes materiales. Por el contrario, Marx quiso liberar al hombre de las cadenas de los ciegos determinismos económicos [16]. Así, el desplazamiento de Marx desde el acontecimiento abstracto filosófico-personal que constituía el concepto tradicional de alienación, hacia el plano personal-peri-

[16] Cf. L. Landgrebe, "Hegel und Marx", *Marxismusstudien*, I (1954), págs. 39-53; Landgrebe, "Das Problem der Dialektik", *ibíd.*, III (1960), págs. 1-65; y J. Habermas, "Eine philosophische Diskussion um Marx", *Philosophische Rundschau*, V, págs. 165-235.

férico de la producción material, significó un aporte indiscutible para nuestra comprensión más diferenciada y nos impulsó a otorgar mayor importancia a la dimensión antropológica y al papel clave del trabajo. Sin embargo, la tragedia unilateral indiferenciada de la utopía marxista reside en la estipulación profética según la cual sólo se podría liquidar la alienación recurriendo al ateísmo, a la lucha de clases, a la dictadura y a medidas revolucionarias en la economía política.

¿Cómo se pueden conciliar estas dos tendencias extremas ante la manifiesta urgencia de resolver la alienación en este mundo por medios pacíficos? Una breve mención de dos fenómenos presentes nos ayudará a percibir la orientación posible de un trabajo en común entre cristianos, humanistas y socialistas.

En la actualidad, el trabajo alienado constituye, tanto en los países llamados capitalistas como en los socialistas, un factor cuyas dimensiones gigantescas no se pudieron prever en la época de Marx. La presunta llegada al socialismo no implicó en ninguna parte el logro de la meta prometida, o sea la liquidación de la alienación y la materialización de la libertad del hombre. En todos los países la multiplicación del número de asalariados y los cambios cualitativos provocados por las revoluciones científicas y por el enorme incremento de la productividad han aumentado la alienación. En todas partes la evolución de una estructura agraria a otra incipientemente industrial y más tarde avanzadamente industrial e incipientemente atómica ha sido acompañada por una alienación progresiva, en todos los tipos de economía política. Obviamente se ha marchado hacia una alienación antropológica de las más vastas dimensiones. El hombre moderno alienado puede atribuir sencillamente su condición de tal a la vida económica y social engendrada por la producción industrial, la automación, el consumo y la sociedad atómica, antes que a la polarización en ricos y pobres, que todavía era decisiva para Hegel y Marx. Así, la creatividad del hombre padeció no sólo una alienación espiritual en el punto culminante de sus conquistas colosales, no sólo una alienación económica en la hora de la abundancia y la productividad, sino también, más recientemente, una alienación antropológica, existencial. ¿Cuál *es* el sentido último del hombre, de su vida, de su trabajo?

Antes del salto contemporáneo hacia el reino del tiempo libre, el trabajo se había convertido cada vez más en el reino de la necesidad. Con la aparición de las horas de ocio, surge una nueva posibilidad de materializar el deseo eterno del hombre: la existencia de un ser creador no alienado. No obstante, para demasiadas personas la consecuencia ha consistido en la alienación de las horas libres. Es más fácil que en cualquier otro momento liberar al hombre del trabajo (y por lo tanto de la alienación). Pero en una sociedad de consumo, de diversión, y próspera, el tiempo libre alienado, análogo al trabajo alienado, se convierte en un problema antropológico. ¿Entonces para qué dispone el hombre de horas de ocio?

El humanismo práctico de la cristiandad puede concertarse con el humanismo del neosocialismo responsable en un interés común por la humanización del hombre, del trabajo y del mundo. No puede haber solución final para la historia en este mundo. En cambio, el cristiano se concentra con fe escatológica en la etapa inmediata de la historia humana que tiene a su alcance. Esto se manifiesta claramente en una obra de amor, y en la superación de las formas concretas de alienación actual, antes que en el agregado de nuevas manifestaciones de alienación.

La proyección persiste como una de las consecuencias directas de la alienación. La hipóstasis de un enemigo exterior que se debe destruir —ya sea el capitalista, el judío, el socialista, el hombre religioso, el negro, el comunista, etc.— no destruye la alienación, sino que acelera su fatalismo. En lugar de recurrir a este sistema, a la utopía a un precio inhumano, y al presagio idealista con justificación espiritual, se pueden reducir concretamente muchas dimensiones sociales, económicas y antropológicas de la alienación. Esto es obvio con respecto a la discriminación por razones de color, a la pobreza, a la servidumbre, a la vacuidad ocupacional, a la motivación del trabajo, a la terapia laboral, al prejuicio racial, a la guerra, a la programación del tiempo libre, a las libertades institucionalizadas, a los derechos humanos inalienables, a la codeterminación en procesos que impliquen decisiones, al trabajo en equipo y a cuestiones similares... para no citar sino unas pocas posibilidades [17].

[17] En los Estados Unidos se ha experimentado exitosamente con

Hoy, el cristiano católico puede manifestar un interés sincero por el humanismo y el socialismo, precisamente porque juntos podrían tratar de dar una respuesta a los problemas que se han planteado hasta ahora. Marx empezó por la alienación religiosa, y continuó por la vía de la alienación política y social hasta la alienación económica, que identificó como la raíz de toda alienación humana. El pensamiento cristiano moderno empieza por los fenómenos típicos de alienación concreta de una sociedad industrial avanzada y de una sociedad atómica incipiente, en los que percibe la expresión más aguda de la profunda frustración de la creatividad del hombre y su avidez de objetivos y de vida comunitaria, y desemboca finalmente en una conciencia autocrítica de los problemas que plantea la alienación religiosa, como forma básica de la alienación humana *per se*. Contraponiéndonos a la crítica de Marx y a la defensa de muchos cristianos, no limitamos esta alienación religiosa a una conciencia interior teórica, sino que la extendemos en cambio a un fenómeno del cual muchos cristianos son responsables. Ninguna religión institucionalizada contiene en sí misma una garantía contra la alienación del hombre respecto de Dios, de sí mismo, de sus semejantes, de su trabajo y de sus productos, y del mundo. En otras palabras, no sería realista proponer sencillamente a la religión, sin sentido crítico, como solución del problema. Creemos que tenemos el deber especial de proclamarlo así, porque sin esta admisión sería imposible comprender la interdependencia indisoluble que existe entre la alienación en los planos llamados profano y secular y la crisis espiritual interior de las grandes religiones, incluido el cristianismo. A partir del nacimiento de Cristo, el cristianismo no fue un espectador, sino un actor responsable en la historia. Como cristianos, debemos reclamar una reforma en el seno de la cristiandad y de la Iglesia allí donde éstas aparezcan como co-responsables de la alienación del hombre. Actualmente la relación entre aliena-

---

muchas de estas movilizaciones concretas de los recursos humanos. En este plano, no se ha de subestimar el desafío que plantea la teoría marxista-leninista. Cf. H. R. Schlette, *Sowjet-Humanismus* (Munich: Kössel, 1960); Leo Kofler, *Der Proletarische Burger* (Viena: Europa-Verlag, 1964; así como Arnold Künzli, *Das entfremdete Paradies* (Viena: Europa-Verlag, 1963). Los aportes de África y Asia serán cada vez más importantes a medida que el mundo se unifique.

ción, idolatría y fanatismo resulta más que obvia. Estas aberraciones son muy posibles dentro de las filas cristianas, aunque el pensamiento cristiano auténtico siempre deberá prevenir, al mismo tiempo que entona el *"mea culpa"*, contra el extremo opuesto que consiste en endiosar la espontaneidad y libertad humanas. En síntesis, allí donde alguien se preocupe seriamente por la humanidad del hombre, no se podrá subestimar la preocupación de Dios por el hombre.

Esta preocupación por el hombre es la que en un mundo moderno, pluralista, une a los cristianos con todos aquellos, cualquiera sea su *Weltanschauung*, que se sienten impulsados a humanizar al hombre y la condición humana. El que la intervención de los cristianos esté inspirada por la encarnación de Dios, es asunto de ellos. Lo que interesa es el objetivo común, y no las líneas divisorias.

Sólo queda en pie un interrogante: ¿cómo pueden reconocer los cristianos las tareas que les corresponden? En la gran comunidad universal de vida y amor que llamamos Iglesia, tenemos por encima de todo a los laicos, consagrados a la vida y al testimonio en el mundo, que se saben unidos a todos aquellos que trabajan en pro de la superación gradual de la alienación exterior. Los ministros de Dios se esfuerzan cada vez más por ayudar a resolver la alienación interior. A partir de Juan XXIII, esta división eclesiástica del trabajo ha comenzado a entrar en una nueva etapa experimental, abriendo flamantes perspectivas para una era de esperanza mundial inmanente. Los fieles de la Iglesia pueden aportar una valiosa contribución al cierre del abismo entre las dos posiciones extremas a las que nos hemos referido más arriba, porque en el Camino de la Gran Reconciliación comprobamos que en verdad se deben alterar las instituciones y curar las almas; y no se debe realizar una de estas tareas a expensas de la otra ni se las debe confundir estructuralmente, sino que se las debe emprender en forma simultánea. Por ello invitamos a reconocer que los comienzos de una reconciliación de la polaridad tradicional constituyen la base más eficaz para la reconciliación de la antítesis fundamental entre materia y espíritu. Consagrémonos entonces inmediatamente a resolver el problema capital moderno del trabajo.

III

EL FENÓMENO DE LA TECNOLOGÍA: ¿LIBERACIÓN O ALIENACIÓN DEL HOMBRE? [1]

por *Mathilde Niel*

Mathilde Niel se dedicó en los últimos años a la crítica de las costumbres e instituciones sociales de la sociedad alienada. Disertó regularmente en la Sorbona acerca de estos estudios, y publicó numerosos ensayos, entre ellos "El psicoanálisis humanista de Erich Fromm", "El fracaso del amor", "Decadencia microfísica y metafísica" y "Boris Pasternak en busca de un humanismo". Nació en 1915, y su participación en el movimiento de la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial la obligó a interrumpir sus estudios superiores. Después de la guerra reanudó sus investigaciones en colaboración con André Niel, y analizó los procesos de la conciencia creadora y de la conciencia alienada.

El problema que me propongo analizar es por cierto el más grave que se le plantea al hombre moderno. *¿Qué suerte correrá el individuo en una civilización tecnológica?* ¿Después de un período de crisis nos convertiremos en robots automatizados, o finalmente nos liberaremos?

Nadie duda que el fenómeno de la tecnología domina a nuestra era. Hasta el siglo XIX la técnica evolucionó muy lentamente: su trasformación era apenas perceptible en el curso de la vida de un individuo. En la actualidad, el desarrollo tecnológico marcha a pasos acelerados e invade no sólo las horas de trabajo, sino también la vida familiar y el tiempo libre; la guerra y la paz dependen de él; trasforma nuestro ámbito natural y nuestras condiciones de vida. Además, se apodera aun de nuestras almas: las técnicas contemporáneas

[1] Disertación pronunciada en la Sorbona el 24 de noviembre de 1962.

—tales como la publicidad y la propaganda— manipulan y condicionan la mente humana.

Algunos creen que esta influencia de la tecnología sobre la vida del individuo constituye un motivo de regocijo; esperan que la salvación del hombre siga al progreso tecnológico. Otros se alarman e identifican este progreso con la esclavización final de la humanidad. ¿A quiénes debemos creer? *¿La tecnología es un factor de alienación o de liberación del individuo? ¿Ejerce una influencia humanizadora o deshumanizadora?* Ésta es, en su forma más simple, la pregunta que procuraré contestar.

ψ

El hombre liberado y el hombre alienado

¿Qué se debe entender exactamente por *hombre liberado* y por *hombre alienado?* Se podría decir que el hombre liberado es el generoso y desinteresado; es también un hombre creador, que puede expresar su personalidad y su talento en una acción creadora sin restricciones, ya sea en el trabajo manual, intelectual o artístico, o en sus relaciones y amistades con sus semejantes. El hombre libre es el que se siente capaz de realizar plenamente su personalidad sin dejar por ello de armonizar al mismo tiempo con sus semejantes. Es un individuo sin ídolos, dogmas, prejuicios o ideas apriorísticas. Es tolerante, está inspirado por un profundo sentido de justicia e igualdad, y tiene conciencia de ser simultáneamente un *individuo* y un *hombre universal.*

El hombre alienado, por el contrario, nunca logra ser él mismo ni vivir en un estado de síntesis creadora con otros seres o cosas. No vive en el presente, cuya riqueza es incapaz de apreciar; sólo le interesa el futuro, que lo arrastra a buscar alguna forma de absoluto, o su deseo de adaptarse a un modelo o ideal. El hombre alienado no piensa ni actúa por sí mismo; siempre recurre a algo o alguien exterior a él, a la tradición, a un credo, a una ideología, a un ser trascendente o a un superior. No sabe ni cómo vivir en situación de diálogo con los otros ni en un estado de paz interior; siempre necesita reverenciar o servir, odiar o combatir, a alguien. Dedica su

vida a *perseguir* algo, ya sea un *fin material* que se ha trasformado en un *absoluto* (ansias de riqueza, de comodidad, de símbolos de prestigio), o un *fin espiritual*, también trasformado en absoluto, que lo impulsa a desdeñar la vida y el mundo. A veces cree haber alcanzado este bien absoluto, y entonces se siente feliz y entusiasmado; en otras oportunidades se cree frustrado, y entonces se siente triste y deprimido. Pasa su vida deseando, esperando, desesperando, adorando y despreciando. El hombre alienado es tenso, beligerante, violento; es estrecho, intolerante y autoritario; es un hombre apasionado. Pero también es un hombre pusilánime que teme la autoridad, que tiene miedo de no pensar y actuar como todos los demás; es cobarde, timorato, conformista; es el *hombre gregario.*

El hombre emancipado, generoso y creador, no es un ente utópico, ni es un modelo abstracto que corresponde imitar; *está en nosotros.* Sin este hombre creador nunca habrían existido ciencias, ni arte, ni actos solidarios, ni tolerancia o progreso social. Nunca habrían existido familias sólidas ni amigos leales. Pero lamentablemente debemos admitir que en el individuo, lo mismo que en la sociedad, las fuerzas de la liberación siempre han tropezado con las de la alienación, y que generalmente fueron estas últimas las que triunfaron. Hoy, las fuerzas de la deshumanización son tan fuertes que el individuo y la especie humana corren peligro. Pero al mismo tiempo, aumenta la cantidad de gente que se educa, que lee buenos libros y escucha buenos discos, y crece la solidaridad humana; el respeto por el hombre existe paralelamente al desprecio por el hombre. Debemos analizar si el desarrollo tecnológico se encarará respetando al hombre o despreciándolo.

ψ

La tecnología como factor de humanización

No se puede negar que el desarrollo de la tecnología permitió que mejorara el nivel de vida de grandes masas de hombres, que se aliviaran muchos padecimientos físicos, que se liberara al hombre de muchas tareas desagradables y que

se prolongara la vida humana. El hombre que sufre hambre, frío o dolor no puede ser él mismo. Desde este enfoque, entonces, la tecnología ha sido un factor de liberación.

Muchos economistas afirman que la tecnología aviva la inteligencia y estimula la iniciativa y el espíritu creador. Ésta es la opinión de los economistas franceses Georges Fourastié y Louis Armand. Ambos creen que el mundo moderno reclama cerebros creadores capaces de inventar y perfeccionar máquinas y organizaciones. Se necesitan trabajadores sagaces y expertos en su especialidad para manejar y reparar el número creciente de máquinas delicadas y complejas.

"El límite ideal hacia el que se encamina la nueva organización del trabajo es aquel en el cual el trabajo se limitará a un solo tipo de acción: la iniciativa", escribe Fourastié [2].

Estos economistas creen incluso que habrá una trasferencia creciente de trabajadores del sector agrícola y del sector técnicamente avanzado, industrial, de la economía (los sectores primario y secundario) al sector terciario de los servicios más individualizados. Por ejemplo, la automación reclamará pocos obreros y técnicos, en tanto que aumentará la necesidad de peluqueros, tintoreros, pintores, encargados de reparaciones, dentistas, médicos, maestros, empleados de banco y de seguros y funcionarios públicos. Como la demanda de bienes de consumo no puede crecer indefinidamente, se llegará pronto a un punto de saturación, y disminuirán relativamente los pedidos de productos alimenticios y de artículos para el hogar, en tanto que aumentarán los de cuadros, discos, muebles y obras de arte. Gracias a la naturaleza del trabajo en el sector terciario y a la difusión universal de la cultura, el hombre podrá desarrollarse plenamente como individuo; por lo menos, esto es lo que parece augurar el futuro.

Además, el avance de la tecnología permitirá reducir considerablemente la jornada de trabajo y multiplicar las horas libres en las cuales cada individuo podrá dedicarse a su pasatiempo favorito, ya consista éste en holgazanear en su casa, o en dedicarse a la jardinería, a la pintura, a la lectura o a escuchar música. Sin duda la difusión de buenos discos y

[2] Jean Fourastié, *Le Grand espoir du XX^e siècle* (París: P.U.F.), pág. 184.

libros a precios económicos facilita el aprovechamiento del tiempo libre con fines culturales.

Pero por encima de todo, la tecnología debe contribuir a hacer más cordiales las relaciones sociales y debe encauzar al mundo hacia la justicia social y la igualdad. Se está democratizando la comodidad; las ropas y las viviendas se parecen cada vez más entre sí; los ricos y los pobres utilizan los mismos caminos, van a los mismos lugares de veraneo, leen los mismos diarios, ven los mismos programas de televisión. Las costumbres son cada vez más homogéneas [3]; incluso se podría argumentar que el obrero se está aburguesando, en tanto que el burgués se democratiza, y que las clases sociales pierden su carácter ritual. Algunos piensan que el capitalismo expirará espontáneamente como consecuencia del progreso tecnológico. Se ha observado que cuando un país comienza a industrializarse, caen las barreras que separan a las clases. Nehru dijo que el sistema de castas es inaplicable en un tren o en la línea de montaje de una fábrica.

Como ahora el trabajo se realiza en equipo, tanto en las fábricas como en los laboratorios, muchas veces los descubrimientos científicos y los inventos técnicos son producto de la cooperación creativa que reclama de cada miembro del grupo una actitud desinteresada y un espíritu de mutuo intercambio [4].

Finalmente, las técnicas modernas para trasmitir información permiten que los individuos se interesen por los hombres y los acontecimientos de todo el mundo. La ciencia, la televisión, la literatura, la música y las películas cruzan las fronteras nacionales, que son cada vez menos importantes. Louis Armand considera que, en una civilización tecnológica, "la cooperación internacional resulta más y más imperativa", y que "todo nos impulsa a compartir en escala planetaria" [5].

En otras palabras, *una civilización mundial en la que los individuos, conscientes de su unidad, ya no se sienten acorralados por la necesidad ni agobiados por el trabajo, po-*

[3] Edgar Morin, *L'Esprit du temps* (París: Grasset).
[4] Louis Armand, Michel Drancourt, *Plaidoyer pour l'avenir* (París: Calmann-Lévy).
[5] *Ibíd.*, págs. 97, 225.

dría hacerse autónoma y creadora. He aquí la magnífica perspectiva que nos ofrece la tecnología.

Pero basta con mirar en torno para comprobar que todavía estamos lejos de esa edad de oro. ¿Qué nos ofrece en verdad la tecnología a mediados del siglo XX? Ciudades inmensas cuya atmósfera está contaminada; vastas empresas comerciales y dependencias gubernamentales desprovistas de personalidad; una prensa y una radio que explotan los sentimientos humanos más bajos y los gustos más vulgares del público; y sumas colosales de dinero invertidas en la preparación de la guerra más monstruosa [6]; en todo el mundo, angustia y más enfermedades mentales, y la retirada general de la democracia frente al embate del totalitarismo y la dictadura. Ésta es la fachada hostil y amenazadora que presenta nuestro universo tecnológico.

Por consiguiente, tenemos derecho a preguntar *por qué esta tecnología, capaz de liberar al individuo y de derribar las barreras del mundo, contribuye, por el contrario, a alienar al hombre.*

ψ

La tecnología como factor de alienación

A partir del siglo XVIII, pero particularmente en los siglos XIX y XX, los descubrimientos científicos y técnicos han provocado una declinación de los antiguos valores religiosos, morales y sociales. Como dijera Jacques Ellul, barrieron del mundo a lo sagrado.

Lamentablemente, *el hombre santificó la tecnología.* No se la trata como un medio capaz de humanizar la vida, sino que se convirtió en un fin por sí misma. Los objetos que crea la tecnología —cuyo proceso no es entendido por la mayoría de los consumidores— asumieron un carácter misterioso, son los objetos de un nuevo culto. La función del técnico tiene un atractivo casi religioso. Al igual que los sacerdotes de las civilizaciones antiguas, los tecnócratas, físicos, ingenieros y economistas constituyen una clase gobernante

[6] Gastón Bouthoul, en *Sauver la guerre* (París: Grasset), se refiere a un *sector cuaternario*, el de la fuerza de destrucción.

que domina a las masas ignorantes gracias a su saber misterioso, a su poder y a sus elevadas remuneraciones.

El desarrollo de la tecnología engendró una nueva moral. La investigación útil, la sumisión a las necesidades de la producción y el rendimiento, la preocupación por la cantidad y la eficiencia, se han convertido en las *virtudes* de la nueva moral, la *moral tecnológica*. En cambio, la investigación desinteresada, el arte, la poesía, la especulación filosófica, se han convertido en los nuevos pecados mortales. El profesor Roubault, de la facultad de ciencias de la Universidad de Nancy, hace gala de un auténtico desprecio por las ciencias humanas, y escribe: "Lo que necesitamos por encima de todo son verdaderos *matemáticos, físicos, químicos, biólogos* y *geólogos*, y nada más [7]. Todo el resto no es más que palabrerío peligroso y estéril" [8]. Tal como lo destacara con mucho acierto Jacques Ellul, el totalitarismo tecnológico que ya ejerce tanta influencia religiosa y moral se está infiltrando en nuestra vida familiar, en nuestros ratos de ocio y en nuestra educación. El totalitarismo tecnológico domina la vida política misma y amenaza la libertad del ciudadano; la propaganda, aun en los países democráticos, utiliza pródigamente la radio, la televisión y la prensa, y condiciona cada vez más al electorado; además, la policía recurre a técnicas más y más avanzadas para descubrir a los opositores al régimen. La tecnología asumió características más amenazantes desde que ha sido colocada al servicio del Estado y de las ideologías.

La combinación de *tecnología-Estado-ideología* constituye un *super-Absoluto* que pretende dominar el mundo y eliminar a sus adversarios. El Estado formula sus planes de expansión en nombre de este super-Absoluto colectivo, elevado a la categoría de dios despótico, y desprecia las profundas necesidades de los individuos. Al igual que otras religiones, la tecnología promete un paraíso futuro para el individuo, un paraíso que ya no está en el cielo sino en la tierra. "Interesémonos por el futuro más que por el presente", propone Louis Armand [9]. Más tarde llegaremos por fin a la era dorada de

[7] Bastardillas de la autora.
[8] Marcel Roubault en *Le Monde*, 20 de noviembre de 1958.
[9] Armand, *op. cit.*

la "civilización terciaria" con la que sueña Fourastié, o al paraíso comunista con el que sueña el materialismo marxista. Mientras tanto, los hombres alienados por la nueva religión deben ser pacientes, soportar sus sufrimientos, y prepararse activamente para su propia virtual destrucción.

Para ayudar a que las masas alienadas se resignen al fracaso de la era dorada, se promete una forma de felicidad inmediatamente tangible: *aquella que se conquista poseyendo los bienes materiales que produce la tecnología.* La adquisición de un automóvil nuevo, de un dispositivo nuevo, de un objeto nuevo, se ha transformado en la religión, en la meta vital de la mayoría de los individuos que habitan en las naciones ricas.

El culto moderno de lo novedoso, sustentado por la publicidad, permite que el individuo se evada, a través de sus deseos, de un presente desprovisto de significado. Una vez que se admite que el hombre tecnológico no puede hallar su medio de expresarse en el trabajo abstracto, burocrático, mecanizado y subdividido de las grandes fábricas y oficinas, la atracción de un objeto que se ha de adquirir y la convicción mística de que su adquisición aportará felicidad contribuyen a dotar de una falsa meta a la jornada de trabajo. Tal como dijera G. Friedmann, "el individuo, insatisfecho como productor, trata de satisfacerse como consumidor" [10].

Las condiciones de trabajo en una civilización tecnológica también han engendrado otro culto: el ocio, que se contrapone al trabajo, se ha convertido en un objeto de adoración. "La verdadera existencia de muchos trabajadores sólo se puede vivir en las horas de ocio", escribe Friedmann. Pero, *¿cómo puede redescubrirse en sus horas libres un hombre que está alienado en su trabajo?* No sabe cómo vivir en el presente, ni cómo meditar, ni cómo crear. ¿Cuántos son los que, a diferencia de los pocos que dedican sus horas libres a leer, a educarse, a entretenerse con un hobby, se limitan a aburrirse y a matar el tiempo con distracciones pasivas que refuerzan la alienación creada por el trabajo? En Francia —el país de la cultura— el cincuenta y ocho por ciento de los individuos nunca abre un libro, y la mayoría de los restantes sólo

[10] Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* (París: Gallimard).

lee uno o dos libros por año, en su casi totalidad novelas policiales y versiones sintetizadas.

Cuando el obrero o el empleado regresan a su hogar por la noche, a menudo después de un largo viaje en un tren atestado, se encuentran frente a la necesidad de realizar numerosas tareas, entre ellas la de llenar los formularios que se multiplican en nuestra sociedad burocrática. Pero se supone que cuando por fin está libre de su trabajo y de sus obligaciones sociales, *el individuo debe pasar* aceleradamente de una condición alienada a otra de creatividad, de la pasividad a la actividad libre. Muchos seres no están capacitados para esta metamorfosis, y en su caso, *el ocio alienante sigue al trabajo alienante.*

¡Si por lo menos el hombre moderno hallara alguna forma de felicidad y relajación en esta renuncia a su individualidad! Pero no es así. Por el contrario, el hombre tecnológico vive en un estado de extrema tensión psicológica. En el caso de muchos obreros manuales, el trabajo y la remuneración están ligados al reloj; la producción se basa sobre un sistema competitivo; la publicidad crea un estado de deseo permanente, y por lo tanto de tensión; y la emulación entre los individuos se lleva hasta el límite del "despliegue competitivo de poder de compra" [11].

El estado de tensión engendra ansiedad y es la causa de muchas enfermedades psicosomáticas. El hombre moderno sólo sabe invertir su energía en una existencia tensa y excitada, e ignora cómo vivir relajadamente. Por lo tanto, y a modo de compensación, busca desesperadamente en sus horas de ocio este estado de relajación que ya no experimenta y que identifica con la felicidad misma. La relajación se ha convertido en uno de los valores absolutos que el hombre moderno ambiciona con más vigor. Pero la relajación auténtica no puede ser la meta de un deseo. La relajación auténtica se obtiene viviendo en condiciones permanentes de autocontrol y equilibrio, tanto en las horas de trabajo, como en el ámbito familiar, como en el tiempo libre. Cuando la relajación se convierte en algo *excepcional*, en un fin ideal, se transforma en una nueva causa de tensión. En aquellas oportunidades en que el hombre

[11] La frase pertenece a Georges Friedmann.

tecnológico podría experimentarla, sobre todo durante sus horas de ocio y sus vacaciones, está aburrido y preocupado. Para librarse del hastío y de la ansiedad, se refugia en nuevas actividades generadoras de tensión: concurre a lugares donde el ambiente es estrepitoso y agitado, va al cine, lee revistas, conduce su automóvil, o recorre negocios donde se excita su deseo de adquirir. En otras palabras, se zambulle en actividades inútiles y crea una ilusión de que vive una existencia plena y diligente.

Pero la *ilusión de actividad* no es la única que sustenta al hombre tecnológico. Hemos visto que al confundir adaptación con creación, la tecnología da a los individuos la ilusión de que son creadores. Sólo una minoría, que según los cálculos de G. Friedmann constituye el 10 por ciento del personal de una empresa, se dedica a trabajos que requieren iniciativa; se trata de los supervisores y técnicos de la oficina de planificación. El resto (90 por ciento) se encuentra "reducido a la ejecución de tareas especializadas y subdivididas, totalmente desprovistas de interés".

La duda y la indecisión acosan a aquellos que tienen conciencia de las ilusiones que engendra nuestra civilización tecnológica. ¿Qué se debe hacer? ¿Es mejor conservar la individualidad personal, ejercitar la iniciativa, ser libre y creador, y vivir por consiguiente en condiciones de relativa pobreza y sin prestigio? ¿O, por el contrario, hay que mantener el ritmo general, acumular fortuna, y triunfar adaptándose al mundo tecnológico? Rechazar el éxito social, el trabajo alienante y las diversiones adormecedoras equivale a convertirse en un proscripto, a romper amarras con el propio ambiente, a quedarse solo.

Pero todo ser humano normal necesita *ser él mismo*, y simultáneamente *estar conectado con su medio*. La sensación de aislamiento provoca un hondo dolor, y uno debe estar dotado de coraje excepcional y de una fe humanista con bases muy sólidas para poder vivir en conflicto con la sociedad industrial. Esto explica por qué son tantos los que abdican y, para hallar seguridad, viven como los demás y se resignan a su alienación.

Es indudable que la civilización tecnológica amenaza seriamente la personalidad y el equilibrio del individuo. ¿Debe-

mos deducir de ello que la única solución consiste en volver a la vida de la sociedad preindustrial? Semejante retorno presupondría que dicha sociedad produjo una humanidad relativamente feliz y libre; y la historia, con su relato de miserias individuales y de guerras religiosas, civiles e internacionales, nos demuestra que no fue así. Aquellos que acusan a la tecnología de ser directamente responsable de la alienación del hombre moderno olvidan que el hombre siempre estuvo más o menos alienado, que nunca fue lo que debió ser, un individuo autónomo armonizado con el mundo. *Todavía no se ha logrado una humanidad compuesta por hombres libres, relacionados con sentido creador entre sí y con el mundo;* el desarrollo de la tecnología otorga a la alienación actual características especiales, pero no es el responsable directo de dicha alienación. En verdad, el hombre tecnológico no representa, como se supone a menudo, una especie nueva, que algunos consideran *superior*, y otros *inferior*. Lo cierto es que el hombre, que concibió esta tecnología, es *el mismo* que era antes. Tanto hoy como ayer el hombre dedica la mayor parte de su vida a correr en pos de absolutos ilusorios, sueños de paraíso, de prestigio y de poder; a reverenciar ídolos y dirigentes; a venerar a algunos hombres y a despreciar a otros; a amar sólo para odiar más tarde; a huir de la libertad auténtica y de sus riesgos, tal como lo ha demostrado Erich Fromm [12], para hallar una tibia seguridad en la adaptación a las normas del rebaño.

Es indudable que la tecnología emancipó a muchos trabajadores de tareas agotadoras y que alivió sus sufrimientos; pero sus almas han permanecido esclavizadas. En consecuencia, la tecnología no ha "despersonalizado" al hombre; sólo ha hecho más conspicua su alienación. La tecnología no equivale ni a una divinidad benefactora ni a un demonio perverso. No es ni un absoluto digno de adoración ni un antiabsoluto que se deba combatir. Esta posición extrema es la causa de todo fanatismo, incluido el fanatismo tecnológico. La ignorancia siempre ha impulsado al hombre concreto, viviente, a sacrificarse y a sufrir por el hombre futuro, y a vivir en la

12 Véanse al respecto las obras de Erich Fromm, especialmente *El miedo a la libertad* (Ed. Paidós); y *Man for Himself* (1947) y *The Sane Society* (1955), publ. por Holt, Rinehart & Co., Nueva York.

ilusión de un paraíso celestial o terrestre. *En nuestra época la tecnología se ha convertido en el nuevo pilar de esta antigua mentalidad absolutista y emocional.* Así, la tecnología se ha convertido en un nuevo medio de esclavización, y no en el intrumento de liberación que podría ser.

La tecnología podría ser inofensiva, o aun beneficiosa, si quien la empleara fuese un hombre liberado de sus pasiones; pero en manos del hombre alienado, amenaza la existencia del individuo, de la civilización y de la raza humana misma. El verdadero problema consiste en saber si los gérmenes de libertad, de creatividad y de generosidad que están latentes en todos nosotros, podrán expresarse algún día con plenitud, y si el hombre podrá recuperarse por fin a sí mismo. En consecuencia, el problema fundamental del hombre es independiente del problema de la tecnología.

Tal como lo observara Jacques Ellul, es necesario destruir el mito de la tecnología y dejar de adorarla como a una divinidad. Pero esto no basta. *Es necesario liberar de la alienación al hombre mismo.* Ya vimos en el comienzo de este ensayo que la tecnología no es *simplemente* la expresión de una conciencia alienada. Es también la expresión de una conciencia libre y creadora que coexiste en forma más o menos reprimida junto a la conciencia alienada. El deseo de proporcionar una vida material decorosa para todos, de emancipar a los hombres de los trabajos tediosos o agotadores, de prolongar la vida humana, de crear nuevos objetos, refleja una suma de aspiraciones sensatas. Si la tecnología dejara de ser un *fin* para convertirse en un *medio*, si sirviese al hombre viviente, promovería una síntesis armoniosa entre los individuos y su medio, se humanizaría nuevamente, y crearía un universo humano. "Si se implantara en el corazón del hombre el respeto por sus semejantes —escribió Saint-Exupéry—, los hombres lograrían crear eventualmente un sistema político, social y económico que consagrara este respeto".

ψ

¿Qué lección debe extraer el humanismo socialista del análisis precedente?

En primer lugar, un socialismo genuinamente humano no podría limitar sus reformas a introducir cambios en el sistema económico. Debería reconsiderar las aplicaciones de la tecnología. En verdad, en todos los sistemas económicos las máquinas y la tecnología tienden a empujar a los hombres por el camino de la alienación (el mito de la producción récord, las relaciones abstractas del individuo con su trabajo, la creación de necesidades artificiales, etc.). Un socialismo humano se esforzaría por eliminar esta característica alienada del uso de la tecnología, pero aún más por liberar completamente al hombre de su alienación, recurriendo para ello a un código ético apropiado y al psicoanálisis.

Además, un socialismo humanista no podría depender de la historia para decidir la suerte de la humanidad. *Seguir la corriente de la historia* equivale a dejar vía libre a las fuerzas de la pasión, ya sean individuales o colectivas, a provocar nuevas tensiones y antagonismos, a aceptar que la tecnología esclavice al individuo, a creer que la lucha y la opresión engendrarán —gracias a una misteriosa dialéctica y al sacrificio de millones de vidas— individuos libres y creadores y una sociedad sana.

Pero para decirlo con franqueza: *la máquina y la tecnología tienden por naturaleza a esclavizar al hombre, y existe la posibilidad de que se conviertan en enemigos tan peligrosos como el tipo más inhumano de capitalismo.*

El medio tecnológico equivale a un nuevo sistema de cultivo introducido en una región súbitamente atacada por un parásito que destruye las esperanzas de los agricultores.

La alienación humana, al igual que este parásito (apetito de poder, egoísmo, avaricia, ansia de escalar posiciones sociales, conformismo), halló en el ámbito tecnológico, en todas las sociedades, un nuevo medio de sustentación y un campo particularmente favorable para su expansión.

De esto se deduce que el socialismo humanista no puede limitarse a cambiar el sistema de propiedad, sino que debe

educar a los jóvenes para que desarrollen libremente sus cualidades personales y debe esforzarse por cambiar la antigua estructura de las relaciones humanas. Una vez que estas relaciones se hayan hecho fraternales y productivas (colectividades pequeñas y responsables, grupos de trabajo, autonomía de los trabajadores), no habrá por qué temer al uso de la tecnología, pues ésta se hallará controlada por la razón, por la amistad, por el rechazo de la alienación, por la necesidad de una vida creadora y por el amor a la cultura. Entonces la tecnología contribuirá a la prosperidad de un sistema socialista plenamente humano.

I

EL SOCIALISMO HUMANISTA Y EL FUTURO

por *Norman Thomas*

Norman Thomas es muy conocido por su desempeño al frente del Partido Socialista Norteamericano, en el que ingresó durante la Primera Guerra Mundial porque estaba convencido de que era la única organización que encaraba con sentido realista los problemas de la guerra y la necesidad de introducir cambios económicos. Encabezó seis veces la fórmula socialista para la presidencia de los Estados Unidos y también fue candidato a alcalde de la ciudad de Nueva York y a gobernador del estado del mismo nombre. Entre sus libros citaremos: *The Conscientious Objector in America; War, No Profit, No Glory, No Need; A Socialist's Faith;* y *Great Dissenters.* Norman Thomas es presidente del Post War World Council y del Labor Research Institute, y miembro de muchas comisiones entre las que se encuentran el National Committee for a Sane Nuclear Policy y la Workers Defense League, nació en 1884 y hasta la Primera Guerra Mundial se desempeñó como pastor en Harlem. Fundó y dirigió *The World Tomorrow* y fue uno de los organizadores del Civil Liberties Bureau, que se transformó en la American Civil Liberties Union.

Si por socialismo se entiende una economía muy colectiva, con una planificación y un control oficiales muy vastos, todo ello endulzado por una abundante legislación de asistencia social, entonces el socialismo es virtualmente inevitable. Constituye la prolongación lógica de los acontecimientos actuales... con la única condición de que no nos destruyamos en la guerra. Si por socialismo se entiende una sociedad fraternal de hombres libres, que administran en beneficio común los recursos naturales y las maravillosas herramientas que tienen a su disposición, entonces el socialismo dista mucho de ser inevitable.

Ni siquiera la elección del senador Barry Goldwater habría obstaculizado seriamente la actual gravitación hacia un

socialismo vulgar o, para expresarlo en términos más precisos, hacia un Estado militar con rasgos de bienestar social. Si —cosa que es muy improbable— la guerra fría amainase pronto, lo que quizás lograríamos por gravitación, sería un próspero capitalismo de Estado (más que un socialismo auténtico), con una tierna preocupación no por la "libre empresa", a la que veneraría verbalmente, sino por la promulgación de las máximas garantías posibles para el beneficio privado, en una economía dirigida.

Todos los hechos sobresalientes de nuestro siglo imposibilitan el retorno a algo parecido a una verdadera economía de *laissez-faire*. En mi remota juventud, cuando me enseñaron esta economía, la misma ya era víctima del colectivismo particular de las grandes corporaciones que había engendrado. En nuestra época, es elemental decir que el estallido demográfico, la guerra y la economía bélica, la automación y el agotamiento de recursos naturales de fácil obtención, incluida el agua, exigen que el proceso económico tenga un grado de planificación e integración generales que habría resultado inconcebible para Adam Smith. Estamos sobre el filo de una posible economía de abundancia muy distinta de todo lo que haya sido imaginable en la historia o en la experiencia pasada de la raza humana. El hombre ha descubierto los medios científicos y ha inventado los elementos técnicos necesarios para producir la abundancia. Unos y otros lo colocaron en el umbral de una conquista del espacio que todavía resultaba inconcebible a comienzos de la Segunda Guerra Mundial. Pero en los prósperos Estados Unidos aún hay entre cuarenta y cincuenta millones de personas que viven por debajo de un nivel decoroso de existencia, y en todo el mundo dos tercios de la humanidad vegetan en el estrecho margen que separa al hombre de la inanición. El alarmante aumento de población, y las aberraciones e insuficiencias de nuestros sistemas políticos y económicos, oscurecen las perspectivas de un futuro mejor. Estos elementos todavía apuntan hacia la guerra, y aunque se pueda evitar la conflagración, no sabemos con certeza si lograremos derrotar a la miseria, el analfabetismo y las enfermedades.

Ningún pensador o escritor serio se atreve a proponer que apliquemos nuestro control científico y técnico sobre la ener-

gía y los recursos naturales a la solución de estos problemas sin recurrir a una planificación perentoria, que requerirá, durante muchos años futuros, un aumento de la intervención, y quizás incluso de la propiedad, gubernamental. Además, nunca se podrá conquistar o mantener una existencia satisfactoria para la humanidad si la planificación y los controles sobre elementos importantes no asumen dimensión mundial, en lugar de inspirarse en la religión ahora imperante del nacionalismo.

Si un observador considerase exclusiva o primordialmente los éxitos asombrosos que ha obtenido el hombre en su lucha para dominar la energía física y los elementos materiales, quizás se sorprendería al percibir nuestra general y penetrante falta de entusiasmo y confianza en la especie a la que pertenecemos. En las peores circunstancias, nuestra literatura, nuestras artes y nuestra conversación diaria expresan una especie de desprecio por nosotros mismos, y una duda acerca de nuestra racionalidad. Navegamos en un barco de tontos. Buscamos la felicidad, casi siempre en vano, en los placeres de los sentidos. Procuramos evadirnos chapaleando en la sexualidad. No hay lugar para las utopías en nuestros atlas. Para nosotros no existen las visiones celestiales.

Al igual que todas las generalizaciones indiscriminadas, ésta hace caso omiso de importantes excepciones y modificaciones. Pero es lo bastante cierta como para perturbar profundamente a aquellos de nosotros que recordamos que nuestra especie tenía una mejor opinión de sí misma. Parte del problema reside en el asombroso contraste que observamos entre nuestro dominio sobre las fuerzas naturales por un lado y nuestro dominio sobre nosotros mismos y nuestras instituciones por el otro; otra parte de él expresa la irritación que nos han producido dos guerras mundiales, mientras nos estamos preparando frenéticamente para una tercera; y finalmente, otra parte implica la declinación de la fe religiosa y de la autoridad espiritual en el momento mismo en que construimos cada vez más iglesias y templos.

Sin embargo, no creo que hayamos fracasado hasta tal punto con nosotros mismos y con nuestras instituciones sociales como para que nos sintamos proyectados hacia la apatía, el cinismo y la desesperación. En el curso de mi vida,

no obstante nuestras guerras y nuestros odios, hemos asistido al progreso social en muchos planos, aunque hayamos avanzado mucho más cuando se trataba de dominar las fuerzas naturales. Y ese progreso se ha debido en gran parte al poder consciente o inconsciente del pensamiento y de la organización socialistas.

Ésta no es la doctrina en boga. A medida que viajo por nuestro hermoso país, pronunciando disertaciones ante diversos públicos, sobre todo en nuestros colegios superiores y universidades, percibo en las preguntas que siempre invito a hacer después de la conferencia, y en otros contactos, que la tendencia a cuestionar mis críticas inspiradas en un enfoque moral o humanístico, o a discutir mis advertencias acerca del futuro que nos espera si marchamos a la deriva, es muy débil. Lo que se arguye es que la libertad individual se extinguirá junto con el capitalismo, al que ahora se acostumbra a designar incorrectamente con el nombre de "libre empresa".

Este afecto semántico por la libertad revela un cierto grado de conciencia. Cuando yo era joven, el gran argumento consistía en que el capitalismo era la única forma de promover la producción, pero ahora es raro que se elogie al capitalismo como tal, y en cambio las alabanzas se reservan para la "libertad", una libertad que un estudiante definió como "mi derecho a procurar ser tan rico como Paul Getty". A él no le interesaba una sociedad que otorgase igualdad de derechos legales o, dentro de lo posible, de oportunidades, a todo hombre sin discriminaciones de raza, credo o color; tampoco le interesaba la pasión de Milton por el derecho "a saber, a discutir y a expresar", que descollaba por encima de todos los otros derechos.

Esta persistencia en identificar la libertad con el derecho de los fuertes o los afortunados a obtener grandes beneficios de la propiedad en la que no se invierte el esfuerzo personal, o de la administración y explotación del trabajo ajeno, forma parte de la enfermedad de nuestra época. Es cierto que se puede tener una economía generalmente socialista bajo un régimen autoritario en exceso, y aun totalitario. De ello deriva mi oposición al comunismo. Es cierto también que naciones donde gobierna el socialismo, por ejemplo Gran Bretaña y los países escandinavos, no han logrado la utopía ni un equilibrio per-

fecto entre el uno y los muchos, pero han liberado en lugar de esclavizar aún más al hombre común.

En general, mis objetores no alegan que el socialismo ahogará la libertad, sino que más a menudo profesan o dejan entrever un hondo escepticismo acerca de las posibilidades que tiene el hombre, el individuo, de hacer algo serio para impedir la guerra o para convertir a todo el mundo en una fraternidad de seres libres que consagrarán nuestros maravillosos recursos a producir la abundancia general, la vida, y no la muerte. Las dificultades que enumeran son auténticas y graves, pero nuestra generación es demasiado proclive a interpretarlas como un símbolo de derrota predestinada y no como un desafío. Se trata del género y grado de derrota que los individuos más o menos afortunados pueden aliviar indefinidamente gracias a la abundancia material y al sexo. El único peligro que los inquieta emana de un demonio comunista que no es necesario analizar ni comprender, que sólo inspira miedo y odio, y contra el cual sólo es posible defenderse imitando hasta cierto punto sus medidas despóticas y apilando cantidades infinitas de armas de destrucción total. Ésta es la atmósfera en la que debe vivir y operar el socialismo humanista. Ésta es la atmósfera a la que debe proporcionar una alternativa. Quizás sus partidarios no puedan proclamar la certidumbre del triunfo, pero sus críticos pesimistas tampoco podrán probar que fuerzas independientes del control del hombre nos condenan al suicidio.

Frente a semejante situación, ¿qué se debe reclamar del socialismo humanista? En su programa de realizaciones positivas, debe luchar sin pausa por conservar y perfeccionar su limpia tradición de defensa del individuo, de las libertades civiles de éste, de su lugar en la democracia, de su derecho a gozar de los medios educativos y sanitarios idóneos proporcionados por la sociedad. Reconocerá que si bien debe proporcionar y utilizar un Estado fuerte, ese Estado siempre debe existir para el hombre, y no el hombre para el Estado; que el buen gobierno implica algo más que el sufragio universal, y que requiere la existencia de fuerzas compensatorias verdaderamente vigorosas —sindicatos, sociedades profesionales, cooperativas, etc.— que no sean títeres del Estado. Y debe estar en condiciones de hacer frente al estallido demográfico en tér-

minos de respeto por el individuo en el contexto actual de cruel pobreza.

Es mucho más fácil escribir párrafos como el precedente que trasladar sus principios a la práctica. En las sociedades urbanas y rurales o en la era de la automación, la maquinaria de la democracia no puede ser la misma que existió en las primeras etapas de la revolución industrial. La Constitución de los Estados Unidos nos prestó bastantes buenos servicios; al separar los poderes de los gobiernos federal y estatales, y de las autoridades legislativas, ejecutivas y judiciales, no paralizó la marcha. Pero el mal desempeño del Congreso durante los últimos años empieza a desmentir esta afirmación. El poder legislativo podría brindar un valioso aporte si reformara sus propios procedimientos y si fijara a cada partido el deber de atenerse con mayor responsabilidad a su plataforma pública. Quizás haya llegado la hora de reformar la Constitución. Éste es un problema al que los socialistas deben dedicar especial atención.

Al socialismo le resultará mucho más fácil conquistar la simpatía de la población porque ésta ha llegado al umbral de una economía de abundancia, que contrasta con la economía de escasez característica del pasado. Gracias a la cibernética, esta economía eliminará en buena parte la necesidad de recurrir a trabajos pesados, repetitivos, en serie, tanto manuales como mentales. Si bien debemos regocijarnos de que sea así, es imposible expresar una satisfacción demasiado fácil, porque en nuestro propio país no hemos hallado la forma de distribuir la abundancia, ni de controlar la desocupación y el ocio vinculados con el rápido progreso de la automación, en tanto que la gran mayoría de los habitantes del mundo vive en naciones desprovistas de los bienes de capital que son imprescindibles para producir la abundancia. En ellas persiste, en condiciones de miseria e ignorancia, el estallido demográfico que amenaza la materialización de un futuro más deseable. El socialismo humanista debe encarar esta situación en términos programáticos, sin detenerse en los sermones que ensalzan las bellezas de la fraternidad.

Desde el punto de vista histórico, el socialismo se sustentó principalmente sobre la doctrina del conflicto de clases y sobre la convocatoria a la "clase trabajadora", pero en las condiciones

actuales esta convocatoria no es en modo alguno suficiente. Lógicamente, existe una división obvia entre todos los trabajadores de todo tipo, por un lado, y los propietarios de las herramientas y medios y recursos que estos trabajadores deben utilizar para poder vivir, por el otro. Pero diversos factores hacen que sea difícil organizar un movimiento socialista humanista inspirado casi únicamente en esta división. He aquí algunos de ellos:

1) Históricamente, no fueron sólo —ni tampoco principalmente— las clases económicas las que aglutinaron a los hombres para la acción, sino las asociaciones en tribus, ciudades-estado y naciones. A menudo quienes se sentían más estrechamente unidos eran quienes profesaban la misma religión. Se puede argumentar que una aristocracia económica dominante manejó estas lealtades en beneficio propio, pero ello no prueba la primacía de la lucha de clases.

2) Si bien es posible que los trabajadores del mundo no hayan tenido nada que perder, excepto sus cadenas, históricamente ha existido una diferencia enorme en el peso de estas cadenas de un país a otro, y de una clase de trabajadores a otra dentro de cada nación. En los Estados Unidos, sobre todo gracias a los sindicatos, que han sido un arma de clase, el trabajo organizado ya tiene reservado su propio lugar en la sociedad; muchos de sus integrantes también pertenecen en cierta medida a la clase propietaria, porque son dueños no sólo de sus casas sino también de cuotas capitalistas de acciones. Los sindicatos poseen en forma colectiva inmensos recursos en acciones y bonos. A pesar de sus muy publicitados defectos, los sindicatos tienen un valor irreemplazable para los trabajadores y en verdad para toda sociedad sana. Pero no representan a la mayoría de los trabajadores y sería difícil considerarlos los portavoces de la humanidad en la lucha por la justicia y la fraternidad. El socialismo humanista tiene la urgente necesidad de conquistar el apoyo de los mismos, pero no puede basarse simplemente sobre este apoyo.

Por consiguiente, el socialismo humanista no puede eludir la convocatoria ética a la familia humana. Hasta cierto punto debe apelar a las necesidades que tienen los hombres más como consumidores que como productores —especialmente en la

próxima era de automación— y su llamado debe exaltar los grandes principios intangibles de paz y fraternidad.

En todo esto se halla implícita la admisión de que el socialismo tiene el deber de enfrentar con mayor acierto grandes problemas tales como: el control de la automación para el bienestar general; la democracia en la industria —y en los sindicatos— así como en el Estado político; el papel de la dirección —factor éste que no se ha de identificar completamente con la propiedad— en los procesos de producción y distribución; y, por encima de todo, la economía y la política de nuestro Estado militar. Será imposible encarar satisfactoriamente este último problema mientras dependamos de una paz conquistada por el equilibrio del terror. Y esta reflexión nos impulsa a ratificar que el socialismo debe dedicar su supremo interés a la paz. Ya no es posible escoger entre la paz y la libertad. Debemos ganar y conservar la libertad en la paz. La libertad no surgirá de los espantosos escombros de la guerra nuclear para marchar serenamente con sus miserables sobrevivientes entre los cadáveres de los masacrados y los gemidos de los moribundos.

El hecho de que un Estado poderoso extienda el ámbito de la propiedad pública no bastará para resolver sencillamente ninguno de estos grandes problemas. Sin embargo, el socialismo debe continuar reclamando que el gobierno sea agente de la expansión de la propiedad social, propiedad social ésta que, conviene destacar, no es sinónimo de nacionalización. Los Estados socialistas democráticos modernos desean extender la propiedad pública, pero no creen en modo alguno que sea necesario o deseable que el gobierno —aunque sea un gobierno socialista— posea todos los medios de producción y distribución. La legislación laboral, la legislación fiscal, etc., bastarán para imponer los controles necesarios para el interés público. Quedará un margen para el mecanismo de precios y ganancias. Las cooperativas de productores y de consumidores desempeñarán un papel muy importante en el sistema socialista democrático. Habrá lugar para la iniciativa individual, que se alentará en diversas formas.

Con estos elementos sobre el tapete, ¿hasta dónde corresponderá extender el ámbito de la propiedad pública en los Estados Unidos? Las prioridades en el proceso de expansión dependerán en parte de condiciones especiales, entre las cuales

se hallan el estado de la opinión pública y los planes particulares en discusión. La adquisición se hará por compra, porque sería arbitrario expropiar a algunos propietarios sin compensación, mientras se tolera la subsistencia de otros. Además, la expropiación induce a la violencia y a conflictos mucho más costosos que la compensación. No obstante, el socialismo deberá estar en guardia contra la tendencia a descargar sobre las espaldas del Estado servicios públicos en bancarrota o próximos a ella. Es amargamente irónico que en tanto que el Estado es el blanco de los dardos de los críticos conservadores, muchos de éstos lo aceptan como el salvador ideal de las empresas mal administradas o malogradas como las minas de carbón y los ferrocarriles británicos.

¿Qué es entonces lo que debe pertenecer a la comunidad? Es indudable que los recursos naturales deben estar colocados bajo el dominio conjunto de la humanidad. En nuestro país, el gobierno federal se encuentra en las mejores condiciones para organizar industrias carboníferas, siderúrgicas o petroleras de propiedad social, pero los gobiernos estatales deben participar en el trazado de los planes, porque son propietarios de gran parte de las tierras donde hay yacimientos minerales, y porque dependen de los impuestos territoriales para reunir fondos destinados a la educación y a otras funciones necesarias.

Los grandes bosques y las extensiones de tierra reforestada deben pertenecer a la sociedad y deben ser explotados socialmente no sólo para producir troncos y artículos de madera sino también como medio de protección contra las inundaciones.

En cuanto a la superficie de la tierra, está muy arraigado y difundido el deseo del hombre de ocupar una fracción de terreno que pueda llamar propia. Por lo tanto, se permitirá la propiedad de la tierra, con las excepciones que he mencionado, pero sobre la base de la ocupación y usufructo. Es axiomático que el valor reditual de la tierra es una creación social. Yo puedo dejar que mi terreno se cubra de yuyos, pero si está situado en un pueblo o una ciudad obtendré por él un precio mucho mayor que el que conseguirá mi amigo que ha cultivado su jardín. Creo que los socialistas podrían adoptar con justicia el principio de Henry George según el cual el valor reditual de la tierra, con excepción de las mejoras introducidas, pertenece a la sociedad y ha de ser tasado fiscalmente en consecuencia.

No obstante, el impuesto no ha de ser único. Los ingresos del gobierno en todos los niveles deben emanar principalmente de tres fuentes principales: un impuesto sobre la tierra más que sobre las mejoras a la misma, un impuesto a las herencias muy gravoso, y el impuesto a los réditos. Claro que existen ciertos impuestos que pueden perjudicar injustamente a los consumidores. Creo que en general éste es el caso de los impuestos a las ventas, y supongo que también puede existir un impuesto que al reducir el incentivo inhibe indebidamente la iniciativa económica. Éste podría ser el caso de los impuestos a los réditos mal planificados, aunque en los Estados Unidos me preocupan más las fortunas excesivas que eluden el justo peso de la tributación. Los fuertes impuestos a la herencia, correctamente calculados para no dejar desamparados a los hijos menores ni a las viudas, serían una expresión de justicia social que no paralizaría indebidamente la iniciativa. No creo que sean muchos los padres que trabajan principalmente para que sus descendientes no deban hacerlo.

A la propiedad social de los recursos naturales agregaría la de los servicios públicos, sobre todo de aquellos que funcionan mejor como monopolios o semimonopolios. El sistema de propiedad deberá ser flexible, para permitir la ampliación tanto de empresas similares a la del TVA (Tennessee Valley Authority), como del sistema presente de electrificación rural.

El próximo candidato a la propiedad pública sería una industria como la del acero. Es básica para nuestra economía y se encuentra en manos de un oligopolio que logra administrar los precios prestando poca o ninguna atención a la competencia [1].

Quizás el socialismo deba dedicar mayor interés a la forma en que la renta nacional se divide entre el pueblo que a la promoción de la propiedad pública. El ideal más noble estaría reflejado en la teoría marxista "de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades". He sido escéptico respecto a la posibilidad de aplicar este ideal, pero ahora empiezo a preguntarme, junto con Robert Theobald, si la automación no nos conducirá a algo muy parecido a su materialización,

[1] Estos pocos párrafos acerca de la distribución de la propiedad están condensados y parcialmente reproducidos de mi reciente obra, *Socialism Re-examined*.

porque en una economía de abundancia podría resultar en muchos sentidos muy difícil proporcionar empleos.

Permítaseme insistir en mi convicción de que la propiedad social no puede ser un curalotodo. Nos dejará enfrentados con problemas acerca del papel de los sindicatos, de las relaciones entre la autoridad y los hombres, y de la aplicación eficaz de la democracia a la industria, problemas éstos a los que el socialismo no ha dedicado demasiada atención. La necesidad de trazar una política fiscal seria y de controlar adecuadamente la moneda y el circulante, entra asimismo en la categoría de los problemas que el socialismo humanista debe estudiar con más detenimiento.

Pero también quiero insistir en mi idea de que el deber primordial del socialismo consiste en ocuparse del problema de la supervivencia en la era nuclear. Algún día la paz fundada sobre las fuerzas disuasivas o sobre el equilibrio de terrores se desmoronará por obra de un accidente, de la pasión, de un error de cálculo o de designios intencionales. Mientras tanto, las descomunales inversiones de la carrera armamentista nos imponen en buena medida la economía, la política y las normas de libertad civil propias de un Estado militar. Cualquier sistema que busque el apoyo de los hombres sensatos tiene el deber esencial de hallar una alternativa a la guerra.

En este plano, el socialismo debería constituir una fuerza más importante que la que ha constituido hasta ahora, aunque creo que se puede afirmar con justicia que los enunciados de la Internacional Socialista y sin duda los del Partido Socialista Norteamericano en su plataforma de 1962, han sido con mucho los de mayor seriedad política que se han vertido acerca del tema de la paz. El socialismo democrático desea triunfar por medios no violentos, y esto impone la utilización de la maquinaria de acción política en los Estados existentes. Por lo tanto, no es extraño que, para citar a Paul Henry Spaak, "lo que los socialistas aprendieron a socializar mejor es el socialismo". Sin embargo, no ha olvidado el internacionalismo; puede y debe alentar no sólo la oposición al culto del Estado nacional absolutamente soberano, sino una alternativa al mismo materializada en una federación mundial. Debemos renunciar, no obstante, a la idea de que el socialismo, triunfante en una nación tras otra, engendrará automáticamente la paz. Sus principios se han de

aplicar conscientemente en escala internacional más que nacional si se desea que sirvan mejor a la humanidad. En un mundo que ha presenciado la expansión y las tácticas del comunismo, y el peso de la religión del nacionalismo, la antigua y sencilla doctrina según la cual el capitalismo es la única causa de las guerras, en tanto que el socialismo representa el único remedio seguro para las mismas, ya no se mantiene. El socialismo debe elaborar un programa consciente para la paz.

Más aún, debe recuperar su antigua dinámica. Los medios a los que habrá que recurrir para lograr este objetivo, y la elección de las tácticas que será más prudente utilizar, son cuestiones que se hallan fuera del ámbito de este artículo. El socialismo humanista no puede vivir a expensas de su rica herencia. Sólo puede extraer de esta herencia la sensatez y el coraje necesarios para marchar adelante.

II

LA PLANIFICACIÓN Y LA SOCIEDAD SIN CLASES

por *Wolfgang Abendroth*

Wolfgang Abendroth nació en Wuppertal-Elberfeld, Alemania, en 1906. y estudió y practicó la abogacía en los tribunales de Alemania hasta 1933. Completó en Berna sus estudios para doctorarse en derecho, pero en 1937 fue detenido por desarrollar actividades ilegales contra el Tercer Reich. Al terminar la Segunda Guerra Mundial se incorporó al Ministerio de Justicia de Brandenburgo y a la Administración Alemana de la Zona Soviética de Ocupación. Actualmente es profesor de derecho en la Universidad de Marburgo del Lahn y ha enseñado en las universidades de Halle, Leipzig y Jena, y en el Colegio de Ciencias Sociales de Wilhelmshaven. En 1961 fue expulsado del Partido Socialdemócrata por haber apoyado a la Unión Alemana de Estudiantes Socialistas. Es miembro del comité ejecutivo de la Unión Socialista Alemana y autor de *Sindicatos alemanes, Administración burocrática y social-democracia,* y *El surgimiento y la crisis de la social-democracia alemana.*

El problema de la administración y planificación en el sistema capitalista organizado

El capitalismo organizado emanó directamente del capitalismo liberal, alentado por la *concentración y centralización del capital*[1] así como por el desarrollo técnico acelerado, que sirvió para expandir la productividad[2]. El problema de la relación entre la planificación y la administración económica

1 [Marx, *Capital,* publ. por Kerr. Las referencias están tomadas de las siguientes secciones del Vol. III, Cap. 5, "Economics in the Employment of Constant Capital"; Parte III, "The Law of the Falling Tendency of the Rate of Profit"; y Cap. 27, "The Role of Credit in Capitalist Production". N. del trad. de la versión inglesa.]

2 [*Ibíd.*; la referencia corresponde a la nota de Engels que aparece en págs. 508-509. N. del trad. de la versión inglesa.]

(y también entre la dirección y la administración económica) está *implantado* en el capitalismo organizado. El primitivo desarrollo de éste ya se caracterizó por la aparición de grandes compañías de responsabilidad limitada y de sociedades anónimas que reemplazaron a los empresarios individuales. "El capital, que descansa sobre una forma socializada de producción y presupone una concentración social de medios de producción y fuerzas de trabajo, aparece aquí directamente caracterizado como capital social (un capital de individuos directamente asociados), contrapuesto al capital privado, y sus empresas asumen la forma de empresas sociales, contrapuestas a las empresas individuales. El capital social representa la abolición del capital como propiedad privada dentro de los límites de la producción capitalista misma" [3]. Así, el propietario de capital se convierte en "un simple propietario, un simple capitalista económico", y el capitalista operativo práctico se convierte en "un simple *gerente*" (en la terminología contemporánea, un miembro de la dirección), que "recibe... un simple salario por un cierto género de trabajo especializado, cuyo precio se regula en el mercado de mano de obra como el de cualquier otro *trabajo*" [4].

Además, "los salarios de supervisión, tanto para el gerente comercial como para el industrial, aparecen completamente escindidos de las ganancias de la empresa ya sea en las fábricas cooperativas de los trabajadores o en las sociedades anónimas capitalistas" [5]. Como "se ha formado una clase numerosa de supervisores industriales y comerciales... se ha eliminado incluso el último pretexto de confusión en cuestiones de beneficio empresario y de salarios de dirección; en teoría, una simple plusvalía, un valor por el que no se pagaba un equivalente, realizaba un trabajo impago" [6]. De igual modo, por encima del director práctico (se instala) un consejo de gerentes o directores, para los cuales la supervisión y la dirección sólo sirven en realidad como pretexto para expoliar a los accionistas y amasar fortuna" [7]. Este sistema es *prima*

[3] *Ibíd.*, pág. 516.
[4] *Ibíd.*, págs. 516-517.
[5] *Ibíd.*, pág. 456.
[6] *Ibíd.*, pág. 458.
[7] *Ibíd.*, pág. 458.

facie "sólo una etapa de transición hacia una nueva forma de producción" [8]. Además, "establece un monopolio en ciertos niveles y así desafía la intervención del Estado. Reproduce una nueva aristocracia de las finanzas, una especie de nuevo parásito en la persona de promotores, especuladores y directores simplemente nominales; todo un sistema de defraudación y engaño por medio del escamoteo, el agio en la bolsa y la especulación con acciones. Se trata de una producción privada sin el control de la propiedad privada" [9].

Sin embargo, este sistema alterado expande inmediatamente la *esfera* de la planificación, primero al ampliar y luego al combinar automáticamente las empresas. Las combinaciones, o sea los trusts, *eliminan* "la oposición entre la organización de la producción en la fábrica aislada y la anarquía de la producción en el conjunto de la sociedad" [10]; por así decir, se rechaza el problema. "En los trusts, la libertad de competencia se transforma en lo opuesto, en monopolio; y la producción desprovista de planes concretos de la sociedad capitalista capitula ante la producción planificada de la sociedad socialista irruptora. Indudablemente, esto ocurre en la medida en que beneficia y conviene a los capitalistas" [11]. Así, "*no* es abolida la relación capitalista" [12]. Se expande el ámbito de la planificación, pero el objetivo de ésta continúa siendo la ganancia. No obstante, la hostilidad abstracta teórica a la planificación ha perdido toda razón y todo sentido. Donde todavía se ratifica desde el enfoque social de la dirección, su única función corresponde a la de una ideología derivada de la objetividad de la conciencia social; asume el carácter de manipuleo cínico que se refleja en la actividad regular de la dirección. Esta actividad directiva se manifiesta primeramente en la esfera de la organización de la producción interna y en la distribución de la combinación económica específica; y luego en la diferenciación (que aún se expresa formalmente mediatizada a través del mercado) respecto de otras estructuras

[8] *Ibíd.*, pág. 519.
[9] *Ibíd.*, pág. 519.
[10] [Engels, "Herr Eugen Dühring's Revolution in Science", *Anti-Dühring*, publ. por Herr, pág. 296. N. del trad. de la versión inglesa.]
[11] *Ibíd.*, pág. 289.
[12] *Ibíd.*, pág. 290.

económicas que siempre vuelve a demostrar que su marco continúa siendo sólo "el mercado" en el sentido antiguo *cum grano salis*, en tanto que apenas un momento antes se basaba en la competencia pura. Existen numerosos *acuerdos* para la supresión de pequeñas y medias empresas de producción, distribución y crédito que, si bien conservan su independencia formal y jurídica, pierden la posibilidad de autodeterminarse económicamente y de desarrollarse con libertad. Simultáneamente se producen *acuerdos de poder* con otros grandes monopolios que sólo en las etapas intermedias de la lucha por la hegemonía emplean la competencia simple como un sistema de transición para apropiarse de las fuerzas motoras de los mercados anteriores. Por último, en tercer lugar, la dirección siempre se diferencia del Estado, de las comunas y de los organismos necesarios de determinación política, para prevenir el uso del poder público y para emplearlo para sus propios fines [13]. Pero evidentemente las tres esferas de actividad pública tienen muy poco en común con la "libre empresa" en el sentido que le dio el mundo capitalista liberal.

Como la planificación del capitalismo organizado está determinada por ese sector organizado de la economía que se toma como punto de partida, sus contradicciones internas se agudizan. En consecuencia, a pesar de que se internacionaliza la producción, generalmente se disponen las fronteras nacionales (o las combinaciones, tales como el Mercado Común) para poder influir sobre el forcejeo público. Además, así como muchos países descubren que sus multifacéticas economías recíprocas se superponen, así también sus respectivas metas planificadas son radicalmente contradictorias, y sus acuerdos recíprocos son muy *inestables* (p. ej., los acuerdos para limitar artificialmente la producción, o para dividirse entre ellos los mercados o los ámbitos de inversión de capital). Al mismo tiempo es posible que estos acuerdos se rompan por obra de *la ley del desarrollo desigual*, tal como lo demuestra Ernest Mandel en su detallado análisis de muchos ejemplos de planificación política (y de sus consecuencias) tomados de numerosos

[13] Cf. las descripciones, aún válidas con excepción de algunos detalles, que figuran en Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital* (Berlín Oriental, 1947), págs. 238 y sigs., y Fritz Naphtali, *Wirtschaftsdemokratie* (Berlín, 1928), págs. 23 y sigs.

monopolios y carteles europeos y norteamericanos del período intermedio entre las dos guerras mundiales y de la última posguerra [14]. Por consiguiente, desde una perspectiva internacional a largo plazo, la planificación internacional no disminuye en modo alguno las contradicciones internas de la forma capitalista de producción (y en consecuencia, tampoco los riesgos de crisis).

Rudolf Hilferding fue el primero que describió en 1910, desde el punto de vista teórico, cómo las crisis económicas determinan la lucha por el poder en forma de crisis políticas [15]. Recientemente, George W. F. Hallgarten [16] probó, recurriendo a un minucioso estudio de abundantes datos empíricos, que la tendencia de los gobiernos a aplicar una política exterior imperialista (y a emitir declaraciones belicosas) no ha cambiado, sobre todo cuando una *orden de movilización* en alto nivel puede garantizar negocios y ganancias desprovistas de riesgos [17] que en caso contrario estarían amenazados por el peligro de recesión o crisis. Como consecuencia de la improductividad de los gastos públicos que crea el capitalismo organizado, aparecen fuertes tendencias *inflacionarias* que, a su vez, aceleran la tendencia a la inestabilidad. Así, el Estado moderno, que se asienta sobre la base de una sociedad capitalista avanzada, se encuentra cada vez más obligado a escoger entre las crisis económicas y el subsidio directo permanente *al valor de la moneda.* Por esta vía expropia repetidamente el capital de reserva de sus estratos inferiores y medios [18]. La base para el presupuesto que el difunto presidente Kennedy propuso, pero no reveló plenamente, derivó (a pesar del re-

[14] Ernest Mandel, *Traité d'Économie Marxiste*, Vol. II (París, 1962), págs. 63 y sigs.

[15] Rudolf Hilferding, op. cit., págs. 408 y sigs. y pág. 517.

[16] George W. F. Hallgarten, *Der Imperialismus vor 1914*, 2 vols. (Munich, 1951; 2ª ed., 1962).

[17] Cf. los abundantes materiales acerca de la economía política de los países capitalistas avanzados después de la Segunda Guerra Mundial y su estrecha relación con los armamentos, en Ernest Mandel, op. cit., págs. 178 y sigs.

[18] *Ibíd.*, pág. 187; ef. también "Defense Industry Lacks Plans for Civilian Production", *New York Times* (International Edition), 24 de agosto de 1963, pág. 5.

arme masivo) de la elevada tasa de desempleo (el 5,9 por ciento) [19].

En tales circunstancias, la dirección del capitalismo organizado impone indefectiblemente, en defensa de sus propios intereses, una transición de la intervención estatal meramente circunstancial a la administración simultánea por el Estado, a través de la distribución de fondos públicos, de un sector en crecimiento del producto social [20]. En el capitalismo armamentista, el principal beneficiario de esta inversión pública es el grupo de grandes monopolios del capitalismo organizado. No obstante, es precisamente este empleo de fondos públicos para asegurar la estabilidad relativamente prolongada del sector especial el que permite que otros grupos, que dependen de su vigor, presionen para obtener concesiones sociales. Así, los trabajadores entran en una controversia política sobre salarios (u otras condiciones de trabajo, por ejemplo, la jornada de labor), y conquistan acuerdos relativamente favorables en materia de legislación social [21].

Esta tendencia oficial a pactar sólo prevalece mientras duran los privilegios influyentes de la dirección empresaria en el gobierno y su control sobre el equilibrio económico de poder, y evidentemente se extingue durante las crisis profundas. Entonces la tendencia se hace regresiva y puede pasar bruscamente de la simple *administración preventiva* a un ímpetu de franca *planificación bélica* [22]. En este caso, el tabú ideológico del capitalismo liberal adverso a la planificación cae en desuso. La planificación no provoca pánico a la dirección del capitalismo organizado porque la experiencia le demostró que la guerra moderna (aunque no sea atómica) [23] sólo se puede preparar y conducir recurriendo a la planificación total combinada con una economía que tenga por base la escasez y el racionamiento del consumo.

19 Mandel, op. cit., págs. 192 y sigs.

20 *Ibíd.*, pág. 191.

21 *Ibíd.*, págs. 199 y sigs.; cf. también Eduard Marz, *Die Marxsche Wirtschaftslehre im Widerspruch der Meinungen* (Viena, 1959), págs. 211 y sigs. y págs. 222 y sigs.

22 Mandel, op. cit., págs. 182 y sigs.

23 Friedrich Lenz, *Wirtschaftsplanung* (Stuttgart, 1948), págs. 69 y siguientes.

En determinadas circunstancias, tal como lo demostró el comportamiento de los monopolios alemanes durante la Segunda Guerra Mundial[24], la dirección empresaria está dispuesta a impulsar la expansión de la producción centralizada combinando el pillaje primitivo con toda violación adicional de los principios humanos que se adapte a sus fines. Fue típico de la mentalidad de las grandes potencias influidas por la dirección empresaria que, cuando resultó políticamente oportuno pasar de la justicia a la "indulgencia", la situación que imperaba al terminar la Segunda Guerra Mundial no impidiera amnistiar ni devolver sus propiedades a aquellos dirigentes industriales que habían sido cómplices de semejantes atrocidades. La predisposición a apoyar la planificación bélica inmediata implica (a partir del ejemplo del Tercer Reich) inclinación potencial a colaborar en un plan cuyo contenido concreto es la barbarie sistematizada[25].

La tendencia a prepararse para la guerra "total" engendra mayores dificultades sobre todo porque la previsión de beneficios inmediatos desemboca en un *exceso de capacidad*[26] que es imposible utilizar plenamente. Por lo tanto se convierte en una amenaza para los beneficios y conduce a la recesión y a la consiguiente ruptura de equilibrio. Esto vigoriza la hipótesis según la cual la revolución técnica del siglo XX, sobre todo en el plano de la investigación y el desarrollo, sólo pudo ser (y fue) producto del poderío económico total de los países capitalistas avanzados y no de la eficacia de un trust individual. Así, durante la Primera Guerra Mundial, gracias a la economía de guerra del gobierno alemán la *industria química* se expandió extraordinariamente y desarrolló en consecuencia una vasta producción de fertilizantes inorgánicos y tejidos sintéticos. Así también, durante la Segunda Guerra Mundial, gracias a los planes de guerra de los Estados Unidos se asentaron las bases para el aprovechamiento de la

[24] Mandel, op. cit., págs. 229 y sigs.

[25] Ver materiales acerca del personal en el aparato de planificación bélica del Tercer Reich en: Charles Bettelheim, *L'économie sous le nazisme* (París, 1946), págs. 121 y sigs.; Franz L. Neumann y A. Gartland, *Behemoth* (Nueva York, 1944), págs. 235 y sigs.; y Mandel, op. cit., págs. 160 y sigs.

[26] Mandel, op. cit., Vol. I, págs. 438 y sigs., y págs. 469 y sigs.

energía atómica y de la tecnología del radar (como requisitos previos para el mayor perfeccionamiento de la automación).

Este sistema puede conceder un nivel de vida relativamente elevado (no por voluntad propia sino sólo por acuerdo en la lucha de clases). Por consiguiente, incluso un autor como Jürgen Habermas, que admite esencialmente las bases culturales y sociofilosóficas de la irracionalidad del sistema [27], parece postular sin embargo, primero, que la situación imperante es permanente, estable y no está amenazada [28]; y, segundo, que ha abolido la fuente de división sociopsicológica [29]. No es casual que un observador tan informado y agudo del panorama actual como lo es Jürgen Habermas se haya dejado ganar por el constante progreso económico de la República Federal Alemana con su empleo pleno y su conciencia de clase socialista casi totalmente contenida.

¿Se ha olvidado que la crisis de 1929 demolió una parecida sensación de estabilidad y redujo a cero el nivel de vida de los trabajadores? ¿No era lógico que ese sistema engendrase al Tercer Reich? ¿El desempleo estructural permanente de los Estados Unidos representa una cifra menospreciable? Por fin, ¿acaso el impulso hacia la alienación propio de esta sociedad, que Habermas percibe y cuyos orígenes explica correctamente, no está determinado también en su teoría por la estructura *económica*? ¿Y ese impulso no tiende característicamente a trasformar las catástrofes económicas en políticas? ¿Acaso su fuerza latente no adquiere descollante relieve en la promoción cada vez más grosera y desembozada de la barbarie

[27] Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied, 1963), páginas 334 y sigs.

[28] *Ibid.*, págs. 163 y sigs. Aunque parezca extraño, no plantea el problema del cambio de costo que el alto nivel de vida basado sobre la tecnología actual provoca en la reproducción de la fuerza de trabajo. Esto se reemplaza por el problema abstracto de la función productora de valor de la investigación científica (pág. 193). Este enfoque del problema resulta a su vez abstracto porque el escritor plantea conscientemente el interrogante no en términos de sociedad capitalista, sino de sociedad industrial genérica. Así subestima el hecho de que Marx no considera que el problema del valor perdure con este sentido en una sociedad socialista en desarrollo. Cf. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlín, 1953), págs. 592 y sigs. y págs. 599 y sigs.

[29] Habermas, op. cit., pág. 164.

extrema a los rangos de poder? ¿Acaso la clave para el problema de la relación entre la condición de las clases y la conciencia de clase de los trabajadores no está contenida en la oposición de Carlos Marx a la "Ley de Hierro de los Salarios", de Lasalle?:

> ...en consecuencia, el sistema de trabajo asalariado es un sistema de esclavitud, y en verdad de una esclavitud que se hace más dura a medida que se desarrollan las fuerzas sociales productivas del trabajo, ya sea que el obrero esté mejor... o peor remunerado... Es como si, entre los esclavos que por fin han descubierto el secreto de la esclavitud y se han rebelado, un esclavo seducido aún por ideas obsoletas escribiera en el programa de la rebelión: ¡se ha de abolir la esclavitud porque la alimentación de los esclavos en el sistema esclavista no puede exceder un cierto límite bajo! [30]

¿Y acaso es cierto que la conciencia de clase del proletariado se extinguió en *otros* países altamente industrializados donde, sobre la base social del capitalismo organizado, los trabajadores han obtenido después de mucho tiempo un elevado nivel de vida? ¿Es cierto esto en lo que concierne a Francia, Finlandia, Bélgica, Inglaterra y el norte de Italia?

La mentalidad de la clase gobernante tiene por cierto con el capitalismo organizado una relación diferente de la que tenía antes con el capitalismo liberal, no sólo en lo que respecta a la intervención del Estado sino también en lo que concierne al dirigismo y a la planificación. Ya no se define a la intervención como obra del diablo. En los países capitalistas más avanzados y en sus alianzas (tales como la Unión Minière y el Mercado Común Europeo), se reconoce al dirigismo y la planificación como sistema omnímodo, frente a la amenaza de recesión y crisis.

En primer lugar, no obstante, se admite que los encargados potenciales de adoptar las decisiones dirigistas, con su eventual planificación, se encuentran sólo en la dirección empresaria, y en sus grupos afines de las altas esferas políticas, ad-

[30] Carlos Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (Berlín, 1946), página 26. Marx-Engels, *Selected Works*, Vol. II (Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1962), "Critique of the Gotha Program", págs. 623 y siguientes.

ministrativas y del aparato estatal. Esto resulta particularmente obvio en la formación de las superestructuras europeas [31]. También se refleja en las enmiendas a la Constitución suplementaria de emergencia de la República Federal Alemana [32], que, en caso de conmoción interior o de amenaza o estallido de un conflicto bélico, autoriza al gobierno a suspender todos los derechos democráticos y a imponer una planificación total (sobre todo para situaciones de escasez y para racionamientos de consumo, pero también para la militarización de la fuerza de trabajo).

En segundo lugar, las necesidades de lucro de las mayores empresas económicas continúan determinando las medidas administrativas de los gobiernos, y la planificación apunta al mismo objetivo, con toda la irracionalidad que emana de esta situación. La forma de planificación del capitalismo organizado es necesariamente irracional porque no puede formular un principio orientador lógico.

Es en verdad razonable que en este sistema social se pueda planificar incluso la estructura política. Pero como a estas inversiones estructurales se las identifica con costos que disminuyen los beneficios, a veces la organización planificadora marcha incluso a la zaga de las necesidades inmediatas del aparato de producción, en lugar de tomar la iniciativa de fijar las normas para un aumento de la productividad, de modo que quienes participan en el proceso socializado de producción vivan una existencia significativa y plena.

Así resulta imprescindible que las nuevas fuerzas productivas engendradas por la energía atómica y la automación impongan una tendencia planificadora más vigorosa al mismo tiempo que amenazan con hacer cada vez más superfluo el trabajo manual. (Tal como sucede ahora en los Estados Unidos, el capitalismo avanzado produce inevitablemente un aumento estructural de la desocupación y por esta vía rompe su propio equilibrio [33].) Sin embargo, este esfuerzo por recurrir a me-

[31] Cf. Wolfgang Abendroth, *Europäische Integration und democratische Legitimation* (Aussenpolitik, 1952), págs. 623 y sigs.

[32] Cf. Jürgen Seifert, *Gefahr im Verzuge. Zur Problematik der Notstandsgesetzbung* (Francfort del Meno, 1963).

[33] Cf. Friedrich Pollock, *Sozialökonomische Auswirkungen der Automation und der Atomtechnik* (Politischen Studien, 1957), págs. 4 y sigs.;

dios tradicionales para superar esta situación (y eliminar así los peligros cada vez mayores que amenazan al sistema actual) sólo sirve para desviar el contenido de la planificación [34] hacia consideraciones exclusivas de poder y hacia un interés irracional por las motivaciones de lucro de grandes empresas individuales y monopolios. Estos privilegios de clase ya no son compatibles con las fuerzas productivas, cuyo rendimiento creciente de mercancías resulta en la disminución constante del tiempo de trabajo socialmente necesario.

La tendencia a producir el mayor incremento de los medios para satisfacer las necesidades de *cada* participante, paralelamente con el mayor aumento de tiempo libre de que éste dispone para desarrollar su personalidad, tiene por objetivo no sólo una posibilidad en ciernes sino una realización *necesaria* (en caso contrario incluso el empleo y la administración del equipo amenazan con resultar imposibles). Hay que superar la contradicción entre la *forma de planificación social total* y las *limitaciones* que el capitalismo organizado impone a ésta por su propio interés. El capitalismo organizado sólo selecciona a los planificadores entre sus propios estratos directivos, y restringe el plan a la protección de las posibilidades de lucro de sus vastas estructuras económicas. La necesidad inmediata de nuestro tiempo consiste en que la humanidad elimine estas irracionalidades que generan un peligro constante de autoaniquilación.

El problema de la planificación en la sociedad sin clases

Recordamos el siguiente pasaje famoso de Carlos Marx:

> Ningún orden social desaparece antes de que todas las fuerzas productivas que tienen cabida en él se hayan desarrollado; y las nuevas relaciones de producción más evolucionadas nunca aparecen antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en la matriz de la vieja sociedad. En consecuencia, la humanidad siempre encara sólo aquellos problemas que puede resolver; pues si estudiamos

y Ludwig Freund, "Krisen der Atomseitalters", suplemento a *Parlament* (8/3/63), págs. 36 y sigs.

[34] Cf. Mandel, op. cit., Vol. II, págs. 276 y sigs.

el asunto con mayor atención, siempre comprobaremos que el problema en sí sólo se plantea cuando las condiciones necesarias para su solución ya existen o están por lo menos en proceso de gestación [35].

Es obvio que el sentido del proceso de trabajo socializado sólo puede residir en su propia libertad, *la cual* resulta posible cuando sus participantes cooperativos asociados determinan su marcha.

En verdad, el reino de la libertad sólo comienza cuando se ha traspuesto el punto donde es necesario el trabajo coaccionado por la necesidad y la utilidad externas. En la naturaleza misma de las cosas dicho reino reside más allá de la esfera de la producción material en el sentido estricto del término. Así como el salvaje debe luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar su vida y reproducirla, así también debe hacerlo el hombre civilizado, y debe hacerlo en todas las formas de sociedad y en todas las formas posibles de producción. A medida que él evoluciona, se expande el mundo de la necesidad natural, porque sus deseos se multiplican; pero al mismo tiempo aumentan las fuerzas de producción gracias a las cuales se satisfacen estos deseos. En este plano la libertad no puede consistir sino en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio con la naturaleza, la sometan al control conjunto, en lugar de permitir que ella los gobierne como una fuerza ciega; en que cumplan su tarea con la menor inversión de energía y en las condiciones más adecuadas a su naturaleza humana y más dignas de ésta. Pero siempre se trata del reino de la necesidad. Más allá de éste comienza el desarrollo del poder humano, que es su propio fin, el auténtico reino de la libertad, que, no obstante, sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. Su premisa fundamental es la reducción de la jornada de trabajo [36].

Así, en una sociedad sin clases el *contenido* de la *planificación* ya no está determinado por el objetivo abstractamente racional de aumentar las ganancias de empresas o trusts económicos aislados, sino, por una parte, por la racionalidad explícita y siempre concreta cuyo fin consiste en la humanización

[35] Carlos Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Berlín, 1917), pág. 14. (*Critique of Political Economy*, publ. por Kerr, págs. 12-13.)
[36] Carlos Marx, *Das Kapital*, Vol. III, pág. 954 (publ. por Kerr).

del proceso de trabajo tomada como medio para subordinarlo a los propósitos conscientes del pueblo trabajador asociado, y por otra parte, por la necesidad de liberar a los individuos en la mayor medida posible *del proceso del trabajo* para asegurar a cada miembro de la sociedad el mayor desarrollo de su personalidad. Ambos elementos de esta unidad están ligados entre sí. Gracias a la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario —que se logrará reduciendo inmediatamente la jornada laboral, dilatando el alcance y la duración del ciclo de estudios para los jóvenes, aumentando el período de vacaciones para todos los productores idóneos, y disminuyendo la edad exigida para las jubilaciones— se expandirán hasta tal punto las aptitudes del individuo y su impulso para aplicarlas, que las mismas, en constante incremento, se aprovecharán para la preparación científica y la administración del proceso laboral del hombre asociado. En consecuencia, se producirán un desarrollo y una expansión tales de la productividad que resultará posible llegar a la satisfacción universal de las necesidades y a una nueva reducción del tiempo socialmente necesario.

Este proceso dialéctico engendra un sistema educativo socialmente regulado cuya misión ya no consiste en promover "al trabajador aislado... baldado por la repetición perpetua de una sola e idéntica operación trivial" sino "al individuo plenamente desarrollado, apto para diversos trabajos, listo para encarar cualquier cambio de producción, y para el cual las diferentes funciones sociales que desempeña no son sino otras tantas formas de dar rienda suelta a sus propios poderes naturales y a los que ha adquirido" [37]. Gracias a este más vasto incremento de la productividad, surge un orden social en el que se materializa el siguiente principio: "De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades" [38].

El problema del valor, tanto con el antiguo sentido que tenía en la economía de mercado del capitalismo liberal como con el sentido rectificado que se le da en el capitalismo organizado, queda abolido. Ésta es la consecuencia de una plani-

[37] *Ibid.*, Vol. I, pág. 534 (publ. por Kerr).

[38] Carlos Marx, *Critique of the Gotha Programme.* (Marx-Engels, *Selected Works*, Vol. II, pág. 24.)

primordialmente precapitalista, y donde sólo existía una cuota muy magra de producción industrial capitalista, las que habrían de apropiarse de los principios fundamentales para la planificación de una sociedad sin clases. Pero esta trasferencia no contradice ni refuta su doctrina, porque la forma en que el capitalismo ha modificado y unificado el mundo —tal como lo predijeran Marx y Engels [43]— también garantizó la trasferencia del desarrollo intelectual y del planteamiento de problemas desde las naciones industriales evolucionadas hacia aquellas que se encuentran en las primeras etapas de industrialización. Así estas últimas tuvieron la oportunidad de interesarse por la solución de problemas a los que hasta entonces no habían podido tener la pretensión de dar una respuesta.

Esto permitió que todos aquellos países liberados de la intervención militar extranjera emprendiesen ensayos que derivaban de sus propios conflictos sociales o nacionales, y que se fundaban sobre sus propios recursos. Esto no habría sido posible sin recurrir a la teoría marxista. Como esta teoría apareció antes de que se desarrollase el capitalismo liberal, fue necesario adaptarla a los problemas específicos de las nuevas naciones, y modificarla en consonancia con los mismos.

Además, como la teoría de la transición a una sociedad sin clases fue elaborada sobre la base de una producción industrial desarrollada que ya había introducido la educación pública y la preparación de la mayoría de la población para el moderno proceso laboral, resultó necesario crear primeramente estas condiciones para allanar el camino hacia la próxima etapa de *desarrollo*: la superación de la *sociedad clasista*.

Así, en Rusia, por ejemplo, lo que aceleró el crecimiento económico fue la planificación sistemática para el desarrollo esencial, en lugar de la planificación residual [44]. En medio

[43] Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*. (Como hay tantas ediciones de esta obra, las referencias de página son poco útiles, pero aparentemente se trata del siguiente pasaje de las páginas iniciales: "El rápido perfeccionamiento de todos los instrumentos de producción, y los medios de comunicación extraordinariamente accesibles, permiten que la burguesía encauce a todas las naciones, incluso las más bárbaras, hacia la civilización".)

[44] Cf. Werner Hofmann, *Die Arbeitsverfassung der Sowjet-Union* (Berlín Occidental, 1956), pág. 162, n. 3; págs. 175 y sigs.; págs. 180 y sigs.

siglo, la población de la Unión Soviética pasó del analfabetismo que predominaba en 1917 a un nivel medio de educación y a un grado de preparación científica que no marcha a la zaga de los que corresponden a las antiguas naciones industriales a las que Rusia está cada vez más próxima a dar alcance. Cuando la reacción occidental disipó en la Unión Soviética las esperanzas de recibir ayuda industrial, dicho país recurrió a una planificación plenamente sistematizada para construir una sociedad con un alto grado de desarrollo industrial, y se valió para ello de sus propios recursos, con la esperanza de proteger a su población de las inmensas cargas que debe engendrar la acumulación socialista inicial (idénticas a las que engendró previamente la acumulación capitalista inicial) [45]. Esta planificación ejecutó totalmente el Primer Plan Quinquenal de 1928 [46], y provocó, como lo hiciera el primitivo desarrollo capitalista de los viejos países industriales, el azote del hambre, de la miseria masiva y del trabajo forzado infantil. El plan se cumplió con un ritmo desconcertantemente rápido, por obra del terror administrativo desembozado [47]. En esta forma Rusia redujo su sistema gubernamental de la dictadura de los soviets a la dictadura del partido, luego a la dictadura de una nueva burocracia, y por fin al despotismo brutal y cruento del dictador único [48]. Stalin impulsó el progreso industrial recurriendo a métodos despiadados y cometiendo espantosos errores de planificación [49], y convirtió a la Unión Soviética en una potencia mundial. Sin embargo, la autoenajenación de la dictadura burocrática engendró simultáneamente las condiciones que produjeron primero su moderación y, a través de una serie de repercusiones reiteradas, su suspensión, como se demuestra a partir del XX Congreso del Partido Comunista. A pesar de que existía un distanciamiento entre la burocracia gobernante y el pueblo, no pudo desarrollarse una

[45] Ibíd., págs. 6 y sigs.

[46] Otto Bauer, *Kapitalismus und Sozialismus nach dem Weltkrieg. Rationalisierung-Fehlrationalisierung* (Viena, 1931), págs. 204 y sigs.

[47] Ibíd., págs. 209 y sigs.; Hofmann, op. cit., págs. 33 y sigs., 90 y sigs., 137 y sigs., 229 y sigs., 259 y sigs.; e Isaac Deutscher, *Stalin* (Stuttgart, 1962), págs. 268 y sigs.

[48] Cf. Deutscher, op. cit., págs. 594 y sigs.

[49] Ibíd., págs. 368 y sigs.

nueva sociedad clasista [50]; el camino quedó despejado para planificar una sociedad industrial sin clases y para expandir el alcance espiritual de la libertad y de la democracia social.

La organización social china partió de niveles más atrasados que los rusos, y forjó etapas similares de desarrollo. Pero todavía se encuentra en su primera etapa. Para explicar esto, sus dirigentes sustentan aún la teoría del stalinismo en una época en que la Unión Soviética, industrialmente desarrollada, la ha dejado arrinconada.

La organización social yugoslava, que comenzó su curso bajo el amparo de la teoría stalinista, elaboró métodos de planificación *encauzados* hacia una sociedad sin clases que no contradicen los métodos de planificación *en* una sociedad sin clases, como ha sucedido en los casos de la Unión Soviética o de China [51]. Yugoslavia pudo proceder así porque el mayor nivel de educación y la mayor disciplina de su pueblo para el trabajo —hechos éstos que se explican por el mayor desarrollo industrial previo a la victoria de la revolución popular— le permitieron destinar a la planificación y administración descentralizadas de su aparato productivo un sector de trabajadores mayor que el que podía reclutar la Unión Soviética para el mismo fin [52].

La planificación orientada hacia una sociedad sin clases aún no ha tenido éxito en ninguna sociedad plenamente desarrollada donde rigiera el capitalismo organizado. Cuando terminó la crisis económica mundial del período 1919-1936, la victoria de la contrarrevolución fascista en los países europeos impidió el desarrollo de esta planificación, y rescató al capitalismo organizado gracias a su método de planificación propio de la economía de guerra. Los Estados Unidos tampoco superaron la crisis gracias al New Deal, sino sólo por las consecuencias económicas del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Después de 1945, la guerra fría y la actitud precavida de las dos potencias mundiales dislocaron los comienzos de la planificación de tendencia socialista en Inglaterra, Francia

[50] Hofmann, op. cit., págs. 524 y sigs.

[51] Ver el ilustrativo debate parlamentario acerca del proyecto de Constitución Yugoslava, *Socialist Thought and Practice* (Belgrado, 1962, Nº 7/8), págs. 7 y sigs., 61 y sigs., 76 y sigs.

[52] Cf. Mandel, op. cit., Vol. II, págs. 327 y sigs.

e Italia. Los países de Europa occidental se vieron obligados a obedecer las exigencias de los Estados Unidos y a volver a la anterior estructura capitalista de su sociedad industrial.

En consecuencia, la teoría para planificar la transición de las naciones industrialmente desarrolladas hacia la sociedad sin clases —bajo la plena protección y el mayor perfeccionamiento de las estructuras constitucionales democráticas— aún no está totalmente elaborada. Pero autores tales como A. Angelopoulos [53], Charles Bettelheim [54], y recientemente Ernest Mandel [55] hicieron serios aportes a la misma. Es indudable que a partir de 1956, los partidos comunistas han convencido a estos países europeos occidentales de que la planificación total dentro del marco de una constitución democrática parlamentaria puede y debe tener éxito cuando los gobiernos constitucionales están en condiciones de evitar que los derroque una dictadura despótica o fascita.

El desarrollo de la energía atómica y de la automación hace que esta planificación resulte aun más urgente. Como los países que hasta hace poco tiempo fueron coloniales necesitan ayuda para una rápida construcción industrial, todavía se los puede definir como naciones dependientes neocoloniales. La planificación *internacionalizada* que conduzca a una sociedad no antagónica, o sea sin clases, se ha convertido en el requisito previo para salvaguardar la civilización y para eludir amenazadoras catástrofes políticas.

[53] A. Angelopoulos, *Planisme et progrès social* (París, 1953).
[54] Charles Bettelheim, *Les problèmes théoriques et pratiques de la planification* (París, 1946).
[55] Mandel, op. cit., págs. 274 y sigs.

III

LA ASISTENCIA SOCIAL Y EL ARTE DE DAR

por *Richard M. Titmuss*

Richard M. Titmuss, profesor de Administración Social en la Universidad de Londres, ocupó varios cargos en el gabinete británico y dirigió trabajos de investigación. Nació en 1907 y tiene títulos honorarios de las universidades de Gales y Edimburgo. Entre sus obras mencionaremos: *Poverty and Population, Problems of Social Policy, The Cost of the National Health Service in England and Wales,* e *Income Distribution and Social Change: A Study in Criticism.*

1

La historia de la asistencia social en los países occidentales como sistema organizado de distribución demuestra que en el último siglo desempeñó varios papeles en los procesos de transformación. Uno de los más importantes pero menos reconocidos por la literatura histórica ha sido su papel educativo. En Gran Bretaña y otros países expuestos a las primeras etapas de industrialización, constituyó un pilar de apoyo para la conciencia social. Al ayudar sin contemplar criterios económicos y sin establecer diferencias de raza, color, religión y clase, entró en conflicto con los valores del mercado. Al desempeñarse como agente de justicia social redistributiva se opuso a la discriminación; obligó a confrontar el concepto de hombre económico con criterios no económicos; e instauró la necesidad de ratificar, defender y demostrar pública y continuamente la dignidad natural y la singularidad de cada hombre.

Si bien los tiempos y las circunstancias cambiaron para la masa de población de Occidente, subsiste la necesidad fundamental de recurrir a la asistencia social como instrumento

de justicia social y educación comunitaria. Éste es uno de los temas inspiradores de este ensayo; en tanto que otro menos explícito consiste en que sólo una sociedad firmemente consagrada al principio de la mayor igualdad y de la difusión de los valores humanistas, tendrá la convicción moral suficiente para ofrecer los recursos necesarios para cerrar el abismo que separa a las naciones "poseedoras" de las naciones "pobres". Las ideas que impulsan a los hombres y las que éstos conciben acerca de sus propias sociedades deben influir sobre las actitudes que adoptarán respecto a la necesidad de que se produzcan cambios en otras sociedades.

Naturalmente, es posible predicar la reforma social para los ajenos pero no para el propio grupo social. La historia del colonialismo y de las relaciones raciales en Oriente y Occidente está saturada de lamentables ejemplos de hipocresía. Pero dichas actitudes, consideradas en términos colectivos, exigen hoy una elevada dosis de cinismo premeditado. En efecto, pueden significar que las naciones ricas proponen reformas sociales a las pobres para evitar la difusión del comunismo o de alguna otra ideología hostil o para vigorizar la defensa y los intereses económicos de los ricos. Según el profesor Seymour Martin Lipset (que escribía acerca de las naciones subdesarrolladas): "sólo los partidos que prometen mejorar la situación de las masas aplicando reformas generalizadas... pueden concebir la esperanza de competir con los comunistas"[1]. La filosofía de la estabilidad económica puede engendrar cínicamente la idea de aplicar la asistencia social como agente reformador entre las naciones más pobres del mundo sólo para proteger una sociedad "correcta" ya consagrada en Occidente. Afortunadamente, el desarrollo de los valores y sistemas de asistencia social entre las naciones menos favorecidas no depende por completo de la influencia o de las actitudes de las naciones ricas.

Sin embargo, aunque las naciones "pobres" estén muy decididas a forjar su propia política interna, y aunque estén muy capacitadas para ello, subsistirá el colosal dilema de la distribución en escala internacional. La diferencia de ingresos

[1] Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (Nueva York: Doubleday & Company, Inc., 1960), pág. 416.

entre las naciones ricas y las pobres aumenta constantemente, y, lo que es aún más grave, existen pruebas de que el ritmo de diferenciación se está acelerando. Recientemente, el profesor *Gunnar Myrdal llegó a la conclusión* de que "sin un cambio radical en la política de ambos grupos de países, el mundo se encamina hacia un cataclismo económico y político" [2]. Es tan importante para la salud de los sistemas de asistencia social, nacionales y extranjeros, saber cómo dan colectivamente las sociedades y qué motivos las impulsan a dar, como saber qué es lo que dan.

2

Llegamos entonces a la cuestión del papel presente y futuro de la asistencia social en Occidente, y particularmente en Gran Bretaña y los Estados Unidos. Si la observación anterior tiene algún valor, entonces este problema reviste un interés más que nacional: la forma en que conduzcamos nuestros asuntos domésticos influirá sobre el carácter de las relaciones con nuestros vecinos menos favorecidos.

En los Estados Unidos se ha dicho que "en realidad se ha de interpretar la asistencia social moderna como ayuda concedida al extraño, no a la persona que por razones de vinculación personal se hace acreedora a ella sin solicitarla" [3]. En consecuencia, serán extraños quienes la organizarán formalmente, la administrarán y la pagarán en forma colectiva.

Cada vez es más difícil definir con precisión, dentro de cualquier sociedad, la asistencia social o los servicios sociales que operan por intermedio de agencias, instituciones y programas ajenos al mercado privado. Así como las sociedades se complican y especializan, así también se complican y especializan los sistemas de asistencia social. Funcionalmente, reflejan la más vasta estructura social y su división del trabajo, y responden a ellas. Este proceso hace que hoy resulte mucho más difícil identificar los agentes causantes del cambio —los

[2] Gunnar Myrdal, *The Urgent Need for Scientific Breakthroughs if Great Misery Shall Not be the Destiny of Underdeveloped Countries*, tesis presentada en la Conferencia acerca de los Efectos Globales de la Microbiología Aplicada, Estocolmo, 2 de agosto de 1963.

[3] H. L. Wilensky y C. N. Lebeaux, *Industrial Society and Social Welfare* (Nueva York: Russell Sage Foundation, 1958), pág. 141.

microbios de la desorganización social y los virus del empobrecimiento— y responsabilizarlos por los costos de los "perjuicios". ¿Quién cargará con los costos sociales de los hijos de la thalidomida, de las plagas urbanas, de la contaminación del aire por el humo, de la obsolescencia de los oficios, de la automación, de la influencia del café sintético, que eliminará la demanda de granos de café, afectando así a los campesinos brasileños? Hasta cierto punto resulta posible evaluar y explicar los beneficios privados, pero no las pérdidas privadas. La economía neoclásica y el mercado privado no pueden realizar estas asignaciones; no están organizados para calcular la dislocación social y son capaces de satisfacer adecuadamente las necesidades públicas creadas por las transformaciones sociales y económicas.

Por consiguiente, nuestra creciente incapacidad para identificar y relacionar causas y efectos en el mundo del cambio social y tecnológico constituye una de las razones que explican la aparición de las instituciones de asistencia social en Occidente. El altruismo de los desconocidos hacia los desconocidos representó y representa un esfuerzo para llenar un vacío moral que creó la ciencia aplicada. Ha sido inevitable y necesario que los servicios y programas elaborados en Occidente para ayudar a las víctimas desconocidas del industrialismo y de la transformación se hayan especializado y complicado cada vez más. En este ensayo sólo podremos referirnos a ellos en términos generales.

3

Los servicios sociales, como se los llama en Gran Bretaña, son primordialmente un producto del siglo XX, una respuesta tardía al industrialismo del siglo XIX. Ahora el término se emplea general y vagamente para designar servicios públicos (o públicamente financiados) tales como la asistencia médica; la educación; la vivienda; los subsidios a los ancianos y a los desocupados, enfermos, imposibilitados, etc.; las asignaciones para los hijos; y una variedad de servicios específicos para grupos de personas con problemas especiales, por ejemplo, niños abandonados, madres solteras, ciegos, infradotados, delincuentes juveniles, ex presidiarios, y otras categorías. Todos

estos servicios surgieron con carácter compensatorio para satisfacer ciertas necesidades básicas que el individuo, la familia y el mercado privado de las sociedades capitalistas eran incapaces de cubrir, o no deseaban hacerlo. En los Estados Unidos y otros países occidentales se emplean los términos "asistencia social" o "programas de política social" con rótulos genéricos alternativos que abarcan una variedad similar de servicios organizados en forma colectiva, los cuales pueden diferenciarse notablemente por su alcance y estructura, sus métodos de administración y financiación, y sus objetivos inspiradores fundamentales.

Al concepto de "Estado benefactor", que apareció en la arena del pensamiento político en la década del 40, se lo aceptó en general como una definición más amplia del papel del Estado en el plano de la política económica y social, que abarca algo más que la provisión de servicios sociales. La mayoría de los autores que se ocupan del tema, ya provengan de la derecha o de la izquierda, lo interpretan como un interés más positivo y programático del gobierno por el bienestar general de toda la comunidad y por el costo social del cambio. En su libro *Beyond the Welfare State*, Gunnar Myrdal llegó a la conclusión de que "en el último medio siglo, en todos los países ricos del mundo occidental, el Estado se convirtió en un 'Estado benefactor' democrático, con programas muy explícitos acerca de los vastos objetivos del desarrollo económico, el pleno empleo, la igualdad de oportunidades para los jóvenes, la seguridad social y los niveles mínimos garantizados no sólo en lo que concierne a los ingresos, sino también a la nutrición, la vivienda, la salud y la educación, para las personas de todas las regiones y grupos sociales" [4].

Al respecto, se puede argumentar que el "estatismo benefactor", ya sea como hecho consagrado o como objetivo político, es un fenómeno común a todas las sociedades desarrolladas e industrializadas. El renacimiento de la empresa privada en los Estados Unidos, durante las dos últimas décadas; la revolución keynesiana y la adopción de técnicas de administración económica; el aumento del nivel de vida y las con-

[4] Gunnar Myrdal (Yale University Press, 1960), pág. 45.

quistas de los partidos políticos y de los sindicatos en beneficio de los sectores menos favorecidos, han encauzado a sociedades de distinto signo cultural por el mismo camino que conduce hacia el "estatismo benefactor", camino éste que Marx no previó. Lo sepan o no, y les guste o no, demócratas y republicanos, conservadores, socialistas y liberales de los Estados Unidos y Europa se han convertido en "estatistas-benefactores". Los alemanes y los suecos tienen sistemas de pensiones más "avanzados", los británicos cuentan con un servicio médico de mayores alcances, los franceses otorgan subsidios familiares más completos, y los norteamericanos invierten más dinero en la educación pública, pero, aun admitiendo estos matices nacionales, se observa que la acción generalizada de la asistencia social constituye el rasgo predominante de las sociedades occidentales modernas. Los gobiernos de la derecha liberal y de la izquierda liberal llegan y se van, pero el empeño en la asistencia social, en el desarrollo económico y en el pleno empleo perdura con cambios casi siempre menores de alcance y objetivos.

4

En términos históricos y comparativos, éstas son conclusiones indiscriminadas que omiten analizar muchos problemas de valor y de hecho. ¿Hasta qué punto se basan sobre datos reales de ingresos y distribución de riqueza, de propiedad, de poder y de clase? ¿El "estado benefactor" eliminó la pobreza, la privación social y la explotación? ¿El hombre tiene un mayor sentido de control social y de participación en la obra y la vida de su comunidad? ¿Cuáles serán las consecuencias humanas de las nuevas transformaciones sociales y tecnológicas? ¿El futuro se parecerá al pasado inmediato, o estas ideas no son más que una simple proyección de una etapa de transición en el desarrollo de sociedades gigantescas y predominantemente competitivas?

En los últimos años un número cada vez mayor de comentaristas políticos, economistas y sociólogos de ambas márgenes del Atlántico, empeñados en proclamar el fin de la ideología política en Occidente, hicieron caso omiso de estos problemas o tendieron a insinuar que ya no tienen una importancia pri-

mordial para nuestras sociedades. En sus tesis generales están explícitos o implícitos los motivos que los impulsan a proceder así. En su libro *Political Man* (1960), el profesor Lipset se convirtió en portavoz de muchos colegas suyos cuando dijo (al resumir las discusiones de un congreso mundial de intelectuales en 1955) que "los planteos ideológicos que dividen a la izquierda de la derecha se (han) reducido a otorgar un poco más o un poco menos de importancia a la propiedad estatal y a la planificación económica del gobierno"; y que hubo acuerdo general para resolver que en realidad no importa mucho "cuál es el partido político que controla los planes domésticos de cada nación en particular". Con pequeñas diferencias entre sí, tanto los partidos de derecha como los de izquierda procurarán aliviar aquellas injusticias sociales que aún subsisten, y continuarán perfeccionando la asistencia social, la educación, la asistencia sanitaria y otros sectores de la economía que influyen sobre el bienestar general. Todos, pobres y ricos, compartirán los beneficios del desarrollo. Por un proceso natural de levitación de mercado, todos los grupos y clases permanecerán a la expectativa en la derecha política a medida que los eleve el ascensor del desarrollo. Así, el automatismo sustituye a la protesta social.

Para citar nuevamente a Lipset (aunque también se podrían reproducir frases de autores ingleses, franceses y alemanes que comparten su tendencia): "...los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial han sido resueltos; los trabajadores conquistaron la ciudadanía industrial y política, los conservadores aceptaron el estado benefactor, y la izquierda democrática admitió que el aumento de los poderes omnímodos del Estado engendra más peligros para la libertad que soluciones para los problemas económicos. Este mismo triunfo de la revolución social democrática en Occidente liquida la política interna entre aquellos intelectuales que necesitan motivaciones ideológicas o utópicas para participar en la acción política" [5].

Es posible que en los libros de historia del siglo próximo

[5] Lipset, op. cit., págs. 404-406. Para otras referencias acerca de esta tesis, ver Lipset, y también de Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1960).

esta afirmación figure como una síntesis generalizada de la situación que imperaba en la década del 50. Pero desde la perspectiva de la década del 60 se trata, para decirlo en términos moderados, de una tesis dudosa. Sin embargo, no queremos que este ensayo asuma la forma de una crítica a ningún autor en particular. Ello impondría la obligación de discutir minuciosamente una interpretación individual de tendencia hacia concentraciones monopolistas de poder económico. En consecuencia, enfocaremos estas afirmaciones como un reflejo, no de las ideas del profesor Lipset, sino de una *Weltanschauung* colectiva cuya influencia parece estar aumentando en Occidente, si hemos de guiarnos por el número de sus partidarios.

Aunque no pretendemos estudiar la tesis en detalle, reflexionaremos acerca de algunas de sus premisas básicas en la medida en que éstas tienen relación con el papel futuro de una política social humanista en Gran Bretaña y los Estados Unidos.

Primero, es ahistórica. En la tesis está implícita la suposición de que la "revolución industrial" constituyó un hecho definitivo. Por esta vía, ignora las pruebas acerca de la tendencias recientes y las múltiples limitaciones de éstas. En mico, el papel de la corporación como gobierno privado con poderes fiscales, los problemas de desorganización social y privación cultural, y el creciente efecto de la automación y de las nuevas técnicas de producción y distribución en las sociedades con un alto grado de desarrollo económico. Si la primera etapa de la llamada revolución consistió en obligar a todos los hombres a trabajar, es posible que la etapa en la que entramos ahora obligue a muchos hombres a no trabajar. Si no se produce un gran cambio en la escala de valores, esta nueva ola de industrialismo sólo servirá para empobrecer la existencia social.

Segundo, afirma que los trabajadores han conquistado la "ciudadanía industrial". El único comentario que se nos ocurre hacer al respecto consiste en que se comete un error semántico al insinuar que la afiliación a un sindicato es sinónimo de "ciudadanía industrial". Las teorías acerca de lo que constituye la "ciudadanía" para el trabajador deben vincularse con lo que se sabe ahora acerca de las posibilidades del hombre y sus necesidades sociales y psicológicas; no es posible juzgar-

las según las condiciones de esclavitud industrial que imperaban en el siglo XX.

Tercero, la tesis da a entender que en la sociedad occidental el problema de la distribución de ingresos y riqueza está resuelto o ha quedado reducido a proporciones insignificantes. Sea como fuere, las desigualdades que subsisten estarían justificadas por las diferencias individuales y por la necesidad de otorgar incentivos económicos, y no representarían presuntamente ninguna amenaza para los valores democráticos.

En la década del 50, el 1 por ciento de la población británica poseía el 40 por ciento de todo el capital personal neto, y el 5 por ciento poseía el 67,5 por ciento [6]. Incluso estos porcentajes subestiman la verdadera situación, porque las cifras excluyen los fondos y fideicomisos para pensiones (que se han multiplicado en forma descomunal durante los últimos años), y no contemplan la mayor tendencia de los grandes propietarios a distribuir su riqueza entre sus familias, a diseminarla en el tiempo, a enviarla al extranjero y a transformarla por otros medios.

Este grado de concentración de riqueza es casi dos veces mayor que el que existía en los Estados Unidos en 1954, y es muchísimo mayor que el que se registró en los días apacibles del despiadado capitalismo norteamericano de comienzos de la década del 20. A partir de 1949, la desigualdad económica está aumentando en los Estados Unidos con un ritmo dos veces más rápido que el que caracterizó a la declinación que se produjo entre 1922 y 1949. Si se mide en términos de incremento en el porcentaje de riqueza correspondiente al uno por ciento más privilegiado, el aumento de la desigualdad durante el lapso 1949-1956 (no existen datos posteriores) fue más insólito que en cualquier otro momento, por lo menos de los últimos 40 años. No es extraño que la distribución de ingresos también parezca menos equitativa en los años recientes, y este hecho afecta en particular a esa quinta o cuarta parte de la población de los Estados Unidos que vive por debajo de lo que ahora se define como "límite de pobreza" [7]. No todos

[6] Véase mi Introducción a la tercera edición de *Equality*, de R. H. Tawney.

[7] R. J. Lampman, *The Share of the Top Wealth-Holders in National Wealth 1922-1956*; M. Harrington, *The Other America: Poverty in the*

los afectados son negros; el 80 por ciento de los norteamericanos pobres son blancos, y sólo la quinta parte de ellos recibe ayuda social. El desarrollo económico de la sociedad más rica del mundo no ha sido acompañado por ningún mecanismo nivelador automático, intrínseco. Dentro del sistema de valores prevaleciente, el delito constituye un elemento compensatorio para el joven desocupado: es la forma moderna de movilidad social adquisitiva para las clases inferiores.

Nada demuestra que Gran Bretaña no esté encauzada por la misma senda desde las postrimerías de la década del 40. Incluso es posible que el desnivel de riqueza (particularmente en términos de bienes familiares) haya aumentado más rápidamente en Gran Bretaña que en los Estados Unidos a partir de 1949. El sistema fiscal británico es casi único en el mundo occidental por la generosidad con que trata a los ricos en lo que respecta a los compromisos, fideicomisos, donaciones y otros sistemas para redistribuir y reubicar los ingresos y la fortuna. Esto se refleja en un hecho insólito: a mediados de la década del 50 la tendencia a concentrar la riqueza en unas pocas manos era más marcada en el grupo generacional de los adultos jóvenes.

Quienes proclaman el fin de la ideología política ignoran estos hechos. Es probable que tendencias similares se estén manifestando en la Francia de De Gaulle y en la Alemania de Erhard [8]. Un cuarto de siglo de conmociones políticas, guerra total, "estatismo benefactor", economías dirigidas y desarrollo económico no conmovió demasiado a los poseedores de grandes fortunas de por lo menos dos de las mayores naciones industriales: los Estados Unidos y Gran Bretaña. La institución de la riqueza concentrada parece tener tantas vidas como el gato. La riqueza todavía proporciona poder político y económico; *más* poder que ingresos, aunque probablemente se lo esgrime con características distintas de las que imperaban en el siglo XIX, y con mayor respeto por la opinión pública.

United States, 1962; Conference on Economic Progress, *Poverty and Deprivation in the United States*, 1961, conocido como Informe Keyserling.

[8] Según Mr. Christopher Johnson: "Las estadísticas que tenemos a nuestro alcance demuestran lo que es evidente para cualquiera que viva en Francia: que los ricos se enriquecen cada vez más en tanto que los pobres apenas conservan su nivel de vida". (*New Society*, 21 de febrero de 1963, pág. 15.)

Al parecer, los cambios en la distribución de ingresos se orientan en Gran Bretaña según las mismas normas que rigen en los Estados Unidos. Hacia fines de la década del 40 se invirtió en Gran Bretaña y los Estados Unidos la tendencia del período bélico hacia una mayor igualdad (antes y después de los impuestos). En 1963, el 10 por ciento más pobre de la población británica se encontraba en una situación relativamente peor que en 1948, en comparación con el nivel de vida más elevado del resto de la nación [9].

¿Qué coherencia existe entre estos grandes desniveles en la propiedad privada de la riqueza y en el ejercicio del poder económico por un lado, y la tesis de que hemos llegado al final del diálogo político por el otro? A partir de Platón, ninguna utopía aceptó como una condición permanente y deseable para el hombre semejantes grados de desigualdad económica. Los socialistas protestan contra semejantes desniveles no porque deseen alentar la envidia; lo hacen porque, tal como afirmara Tawney, los mismos son fundamentalmente inmorales. La historia sugiere que la naturaleza humana no es lo bastante vigorosa como para vivir en auténtica comunidad allí donde imperan grandes desigualdades de ingresos y fortuna.

Cuarto y último, esta tesis supone que la asistencia social contribuye necesaria e inevitablemente a difundir el humanismo y a eliminar las injusticias sociales. Puede suceder precisamente lo contrario. La asistencia social, como medio institucional, puede servir a distintos amos. Bajo el amparo de su nombre seductor se pueden cometer infinitas iniquidades. Se puede recurrir a la asistencia social como un simple instrumento de desarrollo social que, al beneficiar a una minoría, promueve una mayor desigualdad. La educación es un ejemplo de ello. Podemos educar a los jóvenes para que compitan más eficazmente entre sí como hombres económicos en el mercado privado, o podemos educarlos porque deseamos capacitarlos para la libertad y para alcanzar la plenitud de sus diferencias personales sin discriminaciones de ingresos, clases, religiones y razas.

Se puede utilizar la asistencia social con fines militares y

[9] T. Lynes, "Poverty in the Welfare State", *Aspect*, Nº 7, agosto de 1963.

raciales... como sucedió en la Alemania de Hitler. El Estado y las instituciones voluntarias proporcionaban más atención médica no porque creyesen en la singularidad del hombre común, sino porque los impulsaba el odio a la humanidad.

Se puede recurrir a la asistencia social para restringir los compromisos y no para expandir su ámbito, y éste es, por ejemplo, el efecto de los sistemas de beneficios adicionales que conceden los empleadores. La ganancia individual y el quietismo político, promovidos por el nuevo feudalismo de la gran empresa, pueden reemplazar al sentido de humanitarismo general que alimentan los sistemas de ayuda mutua indiscriminada.

¿Qué es entonces lo que importa, qué es en verdad fundamental para la salud de la ayuda social, cuál es el objetivo hacia el que apunta? ¿Se trata de universalizar la ética humanista y los derechos sociales de la ciudadanía, o de dividir, discriminar y competir?

5

Claro que, en la práctica, los planteos nunca son tan tajantes. La evolución histórica de las medidas de seguridad social en Gran Bretaña, a partir de las postrimerías del siglo XIX, demuestra cuán complejos y variados son los factores en juego. En este proceso desempeñaron sus partes respectivas el miedo a la revolución social, la necesidad de contar con una fuerza de trabajo respetuosa de la ley, la lucha por el poder entre los partidos políticos y los grupos de presión, la pretensión de aliviar al trabajador de algunos de los costos sociales del cambio —por ejemplo, los accidentes de trabajo—, y la conciencia social de los ricos.

Pero el mayor impulso llegó desde abajo, de la ética de solidaridad y ayuda mutua de los trabajadores. Se expresó y se desarrolló espontáneamente a partir de tradiciones e instituciones de la clase trabajadora destinadas a contrarrestar las adversidades del industrialismo. Gracias a una inmensa red de "sociedades de amigos", asociaciones de ayuda sanitaria, sociedades religiosas, fraternidades, cooperativas, sindicatos y clubes de ahorro, se planificó un sistema de seguros sociales,

cuyos adherentes tenían derecho a gozar de determinados servicios en situaciones de emergencia —enfermedad, incapacidad física, desocupación, vejez, viudez y muerte— a cambio del pago de cuotas previas. Los "buenos" y los "malos" candidatos, los jóvenes y los viejos, compartían sus suertes. Constituían Estados benefactores en miniatura, cada uno de los cuales luchaba para demostrar que el hombre todavía podía tener algún control sobre las fuerzas de la tecnología. Hacia fines del siglo XIX existían aproximadamente 24.000 "sociedades de amigos" de este tipo, cuya cifra total de afiliados representaba a casi la mitad de la población adulta de sexo masculino del país. Durante un siglo de competencia desenfrenada éstas fueron las instituciones humanitarias, correcta y significativamente bautizadas, para los artesanos y sus familias, que reunieron una nómina de miembros activos mucho más numerosa que las de los sindicatos, partidos políticos y congregaciones religiosas.

Actualmente podemos juzgar que este gran movimiento constituyó una forma inexperta y compasiva de reaccionar frente al desafío que planteaban las incertidumbres económicas y psicológicas del industrialismo y del individualismo. También expresó la repugnancia que inspiraban al hombre común una caridad clasista y discriminatoria y una legislación despiadada, desigual e incompleta. La ley de pobreza inspiraba odio porque era sinónimo de humillación, y violaba los sentimientos de dignidad del individuo en una época en que la "respetabilidad" —la característica que conquistaba el respeto de los semejantes —gobernaba las costumbres de la sociedad.

Los valores y objetivos que subyacen en la historia de la búsqueda de seguridad en un mundo cada vez más inseguro, todavía ayudan a comprender el papel que desempeña la asistencia social en la Gran Bretaña de hoy. Las normas según las cuales plasmaron sus orígenes y su primitivo desarrollo todavía impregnan los principios que encauzan el funcionamiento de la asistencia médica y de la seguridad social en nuestros días: la vastedad del alcance y la universalidad de la afiliación. El que aún no hayan resuelto los problemas de la pobreza y el desamparo, y el que todavía otorguen poco margen para la participación cívica, constituyen cuestiones de otra índole, que continúan planteando un formidable de-

safío al socialismo. Pero no podemos desandar el camino hacia las íntimas "sociedades de amigos" de antaño; debemos buscar soluciones imaginativas y nuevos medios sociales para combinar el humanitarismo en la administración con la justicia social redistributiva en el desarrollo futuro de la política de asistencia social.

6

Estos son dos de los problemas capitales que toca resolver a los humanistas: el de la vastedad y el de la desigualdad. Afectan todas las facetas de la política social: la educación desde la escuela primaria hasta la universidad y, luego, en la vida adulta; la protección social contra la desocupación, la enfermedad y la vejez; la atención de los disminuidos físicos y mentales; la vivienda y la planificación urbana; el tiempo libre y el entretenimiento.

El reclamo de estos servicios aumentará en el futuro, a medida que el nivel de vida se eleve en algunos sectores de la población y caiga, relativa o absolutamente, en otros. Las consecuencias de la automación y de sus parientes tecnológicos por un lado, y las necesidades más imperiosas de la infancia y la vejez por el otro, exigirán que se haga una inversión mucho mayor en personas y servicios sociales que en bienes de consumo. Actualmente la ciencia y la tecnología empiezan a plasmar una revolución tan profunda en la teoría social y económica como en la teoría de la guerra y las relaciones internacionales. La doctrina tradicional según la cual las máquinas crean trabajo se está desintegrando, porque ahora las máquinas reemplazan a los trabajadores. La experiencia norteamericana ya demuestra que estas víctimas del desplazamiento tecnológico no "descansan entre una ocupación y otra" (según la teoría del seguro de desempleo): están *permanentemente* desocupadas, permanentemente liberadas del trabajo. Hacia fines de 1962 casi un tercio de todos los jóvenes negros que tenían entre 16 y 21 años y que habían egresado de la escuela, carecían de trabajo. En términos relativos, también se encontraban en peores condiciones, desde el punto de vista educativo, que los jóvenes negros desocupados de 20 años atrás. Entre 1939 y 1959 aumentaron en Estados

Unidos las desventajas para quienes carecen de títulos universitarios [10].

En una época en la que abundan los objetos, la producción de bienes de consumo se convertirá en una cuestión secundaria para Occidente. El problema primordial será la distribución equitativa; en particular, la distribución de los servicios según las necesidades, superando el principio de la productividad y el desempeño en una economía de mercado que hoy influye fuertemente sobre el acceso a la educación y a otros servicios sociales.

Antaño distribuíamos los recursos guiándonos por el éxito y el fracaso en la competencia económica; en el futuro deberemos decidir si es moralmente justo proceder así en una economía de abundancia. Distribuir los servicios según las necesidades nos ayudará a descubrir la igualdad de nuestros semejantes. "La conciencia de la igualdad —escribió Daniel Jenkins— siempre se presenta en las relaciones personales y casi siempre nos enfrenta con un desafío, porque implica otorgar a nuestro prójimo un valor mayor que el que previamente estuvimos dispuestos a concederle. Todos tendemos a amarnos a nosotros mismos. Al descubrimiento de la igualdad se lo podría definir como la comprobación de que debemos amar en verdad a nuestros semejantes como a nosotros mismos" [11].

En consecuencia debemos preguntarnos: "¿Qué hemos de hacer con nuestra riqueza?" Éste es hoy un interrogante social más apropiado que los que pretenden identificar el sistema ideal para castigar a los delincuentes, para aplicar la ley a los homosexuales, para impedir que se abuse de la asistencia social, para obligar a los hombres a buscar empleo, para forzarlos a economizar para la vejez cuando no pueden alimentar a sus hijos como corresponde, para desalojarlos de las viviendas subsidiadas, para inventar sustitutos técnicos baratos para la educación, para cobrarles más por los servicios de asistencia médica.

Sin embargo, estos objetivos revelan cuáles son los valores

[10] H. P. Miller, "Money Value of an Education", *Occupational Outlook Quarterly*, setiembre de 1961, pág. 4.

[11] D. Jenkins, *Equality and Excellence*, 1961, pág. 21.

que se aplican frecuentemente en la actualidad para administrar los servicios sociales. Según un autor, el profesor Mencher, "El programa actual de asistencia social en los Estados Unidos se rige por la *filosofía* de 1830", la *filosofía* de los ciudadanos menos deseables consagrada en la Ley de Pobreza británica de 1834 [12]. Los asistentes sociales, maestros, médicos y administradores sociales comprueban que sus funciones están embretadas por las "virtudes" del trabajo intenso y el lucro; virtudes éstas que tienen sus raíces en la economía de escasez. Su papel consiste en vigilar estas virtudes, así como, en un contexto más cruel, el certificado médico de aptitud para el trabajo se convirtió en una de las directivas capitales del régimen stalinista. Pero no son pertinentes, en modo alguno, para una economía de abundancia.

Y, tal como lo destacó Gerard Piel, "hoy, todo trabajo pesado que pueda realizar una máquina es ejecutado mejor por ésta; en estos tiempos, 'pesado' es generalmente sinónimo de tedioso y repetitivo, ya sea en la fábrica o en la oficina. Pero en todo ser humano palpitan profundamente el instinto de artesanía, la necesidad de sentirse útil, el deseo de realizar. Los trabajos que encuentra la mayoría de la gente no satisfacen todos estos requisitos. La dedicación total al tipo de empleo que generalmente se consigue, ya sea en fábricas u oficinas, ha sido radicalmente desplazada por la tecnología. La emancipación del hombre respecto de tareas indignas de la capacidad humana debería liberar esta capacidad para una multitud de actividades que se encuentran descuidadas en nuestra civilización: la enseñanza y el aprendizaje, la investigación científica fundamental, las artes escénicas y gráficas, la literatura, la artesanía, la política y el servicio social. La característica de estas actividades consiste en que implican la relación mutua entre personas mucho más que entre personas y objetos. Es notorio que no se trata de actividades productivas, y tampoco son lucrativas en el sentido estricto de la palabra" [13].

La ciencia y la tecnología, aliadas a otras transformaciones estructurales y demográficas que se están gestando en nuestra

[12] S. Mencher, "Perspectives on Recent Welfare Legislation", *Social Work*, Vol. 8, Nº 3, 1963, pág. 62.

[13] G. Piel, *Consumers of Abundance*, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961, pág. 9.

sociedad, impondrán un cambio radical de valores; nuevos incentivos y nuevas formas de retribución desvinculadas del principio de productividad; nuevos criterios aplicados a la distribución de recursos que no estén atados a una pauta de "éxito" individual; nuevas formas de "dependencia" socialmente consagradas. La suma de estos factores despojará de relevancia a la mayoría de los criterios convencionales del capitalismo.

Hace muchos años, Keynes previó que llegaría el momento en que estos cambios resultarían necesarios: "...podremos despojarnos de muchos de los principios seudomorales que nos han hechizado durante doscientos años, por los cuales elevamos algunas de las cualidades humanas más desagradables a la categoría de virtudes sublimes... Entonces gozaremos de libertad para echar por la borda toda una gama de hábitos sociales y prácticas económicas que obran sobre la distribución de la riqueza y de recompensas y sanciones económicas, y que ahora conservamos a cualquier precio".

Deberemos guiarnos según normas domésticas diferentes; y tendremos más ejemplos de altruismo dignos de emulación. En verdad, nuestras sociedades británica y norteamericana ya los necesitan. A largo plazo, no habrá otro sistema para impedir que los desposeídos e incapacitados padezcan mayor indigencia e incapacidad; para evitar que se sumerjan aun más en un pantano de apatía, frustración, delito, desarraigo y pobreza espantosa.

En este panorama, aquello que designamos con el nombre de servicios sociales deberá desempeñar un papel capital. Si se desea definir de algún modo este papel, los únicos que podrán hacerlo serán los socialistas, empleando el lenguaje de la igualdad. Aquí es donde la ética deberá reencontrarse con la política. La solución no provendrá, y en verdad es lógicamente imposible que provenga, de aquellos que ahora proclaman "el fin de la ideología política"; ni de aquellos que consagrarían el principio del lucro pecuniario y lo extenderían a los servicios sociales al equiparar la educación y la atención médica con las refrigeradoras y los abrigos de visón; ni de aquellos que proclaman la necesidad de que grupos cada vez más numerosos de personas "rompan por contrato" con los servicios sociales universales y creen para sí mismos nuevas áreas de privilegio

y discriminación. Hoy, ellos son los doctrinarios del utilitarismo, los prisioneros de *la economía de escasez*, ajenos a las consecuencias sociales de la marcha de la ciencia y la tecnología, y ciegos a la necesidad que tienen sus propias sociedades de un espíritu de realización moral que se convierta en fuerza motora del "arte de dar" a nuestros vecinos internacionales.

IV

INDUSTRIA, TRABAJO Y SOCIALISMO

por *T. B. Bottomore*

T. B. Bottomore, secretario de la *International Sociological Association* desde 1953 hasta 1959, y miembro del Partido Laborista, nació en 1920 y estudió en la Universidad de Londres, donde se licenció en sociología. Colabora en publicaciones sociológicas de varios países y es autor de libros tales como *Classics in Modern Society; Karl Marx: Selected Writings; Sociology: A Guide to Problems and Literature*, y *Ethics and Society*.

> No me gusta el trabajo —a nadie le gusta— pero sí me atrae la esencia del trabajo: la posibilidad de hallarse a sí mismo. La propia realidad —para sí y no para otros— lo que ningún otro hombre podrá conocer jamás.
>
> Joseph Conrad, *The Heart of Darkness*.

Los socialistas primitivos elaboraron dos enfoques críticos, vinculados entre sí, con respecto a la sociedad capitalista. Uno consistía en la crítica de las desigualdades de clase, de los grandes desniveles —aparentemente crecientes— de riqueza y usufructo, que existían entre los propietarios y los asalariados. El otro consistía en la crítica a los excesos de individualismo, al *laissez-faire* y a la lucha competitiva, y en la apología, por contraposición, del valor de la cooperación y de la asistencia mutua. En ambos enfoques estaba implícito un nuevo concepto de la importancia que tenía el trabajo tanto para la sociedad como para el individuo. En una famosa parábola, Saint-Simon hizo contrastar al sector feudal, ocioso e inútil, de la sociedad francesa, con el sector productivo compuesto por hombres de ciencia, industriales, artesanos y otros indi-

viduos. Su teoría acerca del nuevo orden social —el régimen industrial— estaba asentada sobre la idea de que el trabajo útil constituía un deber primordial del ser humano, y que la escala de recompensas y estimulaciones debía corresponder al valor relativo de los aportes que los hombres hacían a la sociedad *a través* del trabajo productivo. Los partidarios de Saint-Simon desarrollaron esta tesis preocupándose por la organización de la industria moderna e insistiendo en que el trabajo útil constituía la función social principal sobre la que se debía asentar la vida social. Las obras de los primeros economistas reflejaron *más vagamente la misma teoría al esforzarse* por trazar una línea demarcatoria entre el trabajo productivo y el improductivo.

Robert Owen, y especialmente Fourier, destacaron el otro aspecto del trabajo, como necesidad psicológica del individuo, como elemento de su educación, como medio de autoexpresión, y como vínculo con otros hombres. Fourier arguyó que los hombres son creadores y activos por naturaleza, y que es posible hacer más atrayente y agradable el trabajo que reclama la sociedad, para lo cual, en primer término, hay que armonizar más estrechamente las ocupaciones con los gustos e inclinaciones individuales, y, en segundo término, introducir *variaciones en la naturaleza* del trabajo recurriendo a cambios de ocupación en el curso de la jornada.

En el análisis crítico que hace Marx de la sociedad capitalista es posible hallar todas estas ideas, expresadas con un lenguaje distinto. La división de la sociedad en clases produce en un extremo la riqueza, el ocio, una relativa libertad para determinar la *propia* existencia; y en el otro la pobreza, el trabajo excesivo y embrutecedor, la coacción y la falta de libertad. En el proceso mismo del trabajo el obrero industrial se *aliena* (para emplear la terminología de los primeros escritos de Marx): "no se realiza a sí mismo en su trabajo, sino que se niega, experimenta *una* sensación que no es de bienestar sino de infelicidad, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se agota físicamente y se envilece mentalmente... Su trabajo no es voluntario sino impuesto, *trabajo forzado.* No es una satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer otras necesidades" (*Manuscritos económicos y filosóficos*). La emancipación del individuo

respecto de semejantes condiciones, que Marx identificó como el objetivo del creciente movimiento de la clase trabajadora, obligaría a introducir cambios en el conjunto del sistema social y también dentro de cada empresa productora. La abolición de la propiedad privada de los medios de producción, y la desaparición consiguiente de las clases sociales, pondría fin a la independencia y a la hegemonía de que disfrutaba la clase superior de la sociedad. Pero ésta no era sino una condición más, si bien fundamental dentro del esquema teórico de Marx, para la creación de una sociedad sin clases. También sería necesario superar la división del trabajo, que encerraba la vida de los hombres en estrechos compartimientos y que condenaba a muchos de ellos a invertir sus jornadas en actividades tediosas, estúpidas, agotadoras desde el punto de vista físico, y a veces dañinas. El joven Marx, lo mismo que Fourier, vio la solución del problema en cambios regulares de ocupación; en un pasaje famoso de *La ideología alemana* observó que en una sociedad comunista nadie tendría "una sola esfera de actividad", y que el individuo podría "cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado en el crepúsculo, criticar después de la cena", según cuales fueran sus gustos. Más tarde, Marx adoptó un enfoque indudablemente más crítico de estas posibilidades, y en un pasaje de *El capital* estableció la diferencia entre el plano de la producción, que siempre continuaría siendo un "reino de la necesidad", y el plano del tiempo libre, "el auténtico reino de la libertad", en el cual se produciría "el desarrollo del potencial humano por sí mismo"; pero nunca renunció a la idea de que el trabajo necesario también podría convertirse, hasta cierto punto, en una actividad liberadora y educativa. También en *El capital* observó que en la sociedad futura al "trabajador limitado de nuestros días" lo reemplazará "el individuo plenamente desarrollado", que cumplirá una serie de funciones sociales, y que tendrá una relación diferente con su trabajo porque habrá recibido una educación general y científica más completa.

Las interpretaciones que se atribuyen al muy citado pasaje en el que Marx criticaba a Fourier por haber definido el trabajo como una actividad esencialmente agradable, son casi siempre erróneas. Marx objetaba que se encarase el trabajo exclusivamente como una actividad agradable, espontánea,

como una especie de juego; insistía en el elemento de esfuerzo penoso que hay en el trabajo, en las restricciones que éste imponía, pero al mismo tiempo ratificaba vigorosamente que podía proporcionar satisfacciones al individuo, en el sentido en que las proporciona la obra del artista creador, como manifestación de la pericia y obstinación humanas, y de la capacidad humana de plasmar y controlar el mundo natural. La idea de Marx es similar a la que expresa Conrad en el pasaje arriba citado, aunque Marx se caracteriza porque también toma en consideración los aspectos sociales del trabajo; en una sociedad sin clases y humana, el individuo no sólo se hallará *a sí mismo* en su trabajo, sino que también descubrirá y expresará su *relación cooperativa*, su amistad con otros hombres.

ψ

En la evolución posterior del movimiento obrero y del pensamiento socialista, los problemas de las relaciones de clase en el conjunto de la sociedad, de la propiedad de los bienes, y del poder político, desplazaron a segundo plano los problemas del obrero en su ámbito de trabajo inmediato dentro de la sociedad industrial. Nunca se los descuidó por completo, pero aquellos grupos que les prestaron más atención —tales como el Movimiento de los Delegados Gremiales anterior a la Primera Guerra Mundial, el Socialismo Gremial y los diversos ensayos comunitarios— ejercieron relativamente poca influencia sobre las ideas y doctrinas generales del movimiento obrero. Estos problemas sólo volvieron al centro de la discusión entre los socialistas en el curso de los últimos años, en parte porque se les atribuye mucha importancia en el contexto de los cambios sociales que se han producido en las sociedades industriales, y en parte porque varias experiencias prácticas —los consejos obreros de Yugoslavia, los *kibbutzim* de Israel, los proyectos de desarrollo comunitario aplicados en países tales como la India, las comunas de China— han aportado materiales prácticos para estudiar nuevas formas de organización del trabajo industrial y agrícola, formas éstas que están relacionadas directamente con las ideas de los socialistas primitivos y de Marx.

Los cambios sociales más importantes que corresponde analizar aquí por su trascendencia para las ideas socialistas son: la expansión de la propiedad pública en la industria, los cambios introducidos en la naturaleza del trabajo industrial, y el aumento del tiempo libre. Hoy resulta evidente que la propiedad pública de la industria no basta para crear una sociedad socialista, y que dicha propiedad puede engendrar en verdad condiciones directamente adversas a la creación o al funcionamiento de esa sociedad. La economía colectivista con una dirección centralizada puede convertirse en el caldo de cultivo de una nueva aristocracia —integrada por los dirigentes políticos y los directivos de la economía— por lo menos tan privilegiada, alejada del pueblo y despótica como la burguesía de la sociedad capitalista. Las posibilidades de que se produzca este proceso aumentan si se pone especial énfasis en los aspectos puramente económicos del socialismo —el desarrollo de la tecnología, la industrialización y modernización aceleradas, la mayor productividad— y sobre todo si, además, un partido político único asume el control de la sociedad y ahoga toda expresión organizada o eficaz de disentimiento. En estas condiciones, e incluso en aquellos casos en que la industria de propiedad pública constituye sólo una parte de la economía, en tanto se maneje desde arriba la industria recurriendo a juntas directivas designadas al efecto, es posible que la situación del obrero industrial no sea muy diferente de la que existía en el mundo capitalista, en lo que concierne a su autonomía y a su actividad creadora.

La naturaleza misma de la industria moderna agudiza estos problemas. Muchas de las actividades productivas básicas de la sociedad han de ser ejecutadas por organizaciones vastas y complejas, cuya administración es cada vez más impersonal y burocrática, en tanto que dentro de cada empresa la producción masiva eficaz depende de la especialización intensiva y de la subdivisión minuciosa de las tareas. La escisión entre los pocos que planifican el proceso productivo y la masa de trabajadores —tanto administrativos como manuales— que se limita a realizar las operaciones detalladas, así como el carácter uniformado, limitado y repetitivo de estas operaciones, se complementan para anular casi por completo la función activa y creadora del trabajador. Evidentemente, estas condiciones pue-

den existir tanto si la industria es de propiedad privada como si es de propiedad pública, porque derivan sobre todo de la búsqueda de altos promedios de producción fundados sobre la tecnología moderna; pero hace poco tiempo que los socialistas y otros grupos han comenzado a prestar atención a estos problemas. Este replanteo del trabajo industrial constituyó uno de los factores más importantes que contribuyeron a resucitar la idea del control obrero, o de la autogestión obrera, y a despertar un vivo interés por los experimentos yugoslavos en la materia. La experiencia yugoslava demuestra que la autogestión tropieza con muchas dificultades prácticas, entre ellas el escaso interés que un sector de trabajadores manifiesta inicialmente por la participación activa en las tareas de dirección, el estallido de conflictos entre el consejo obrero y el director de la empresa, y las limitaciones impuestas al carácter representativo del consejo obrero en las organizaciones muy importantes; pero, simultáneamente, quedan pocas dudas de que éste es uno de los medios ideales para superar en la práctica la fragmentación del trabajo y el tedio que acompaña a la producción industrial masiva. El trabajador que participa hasta cierto punto en la adopción de la política económica y social de su fábrica percibe un panorama de conjunto del proceso productivo, establece un nuevo tipo de relaciones con sus compañeros de labor, tiene oportunidad de ejercitar su inteligencia y su iniciativa, y puede sentirse estimulado a continuar su educación acerca de temas científicos o culturales. Algunos sociólogos han argumentado que la expansión de los estudios científicos y técnicos, y el desplazamiento regular de los trabajadores de una tarea a otra (¡una reivindicación de Fourier!) pueden otorgar rasgos de mayor interés e inteligencia al trabajo industrial sin que se produzcan cambios fundamentales en la dirección de la empresa; pero es prácticamente incuestionable que existen más probabilidades de que un régimen de consejos obreros en empresas de propiedad pública sea el más indicado para introducir estas mejoras y para agregar a ellas las ventajas de la participación directa en la elaboración de las decisiones.

Es probable que los cambios tecnológicos que se han producido en los países avanzados, y sobre todo la difusión de la automación, ejerzan una influencia trascendente sobre las

condiciones de trabajo no sólo de los obreros industriales sino también de los trabajadores de cuello duro. Las fábricas automatizadas que están apareciendo ahora en algunas de las principales ramas de la producción masiva necesitan una cantidad mucho menor de obreros, los cuales deben tener una educación científica y técnica mucho más completa, deben desplegar en sus tareas más inteligencia e iniciativa, y deben tener una visión más cabal de la totalidad del proceso productivo, condiciones éstas que no era necesario exigir a los trabajadores de las antiguas líneas de montaje. Así, la automación abre dos perspectivas para el futuro del trabajo en las sociedades industriales: primero, un nuevo tipo de tareas, en las cuales el individuo reconquistará la oportunidad de ejercitar la inteligencia y el sentido común en su tarea; y segundo, la reducción de las horas de trabajo y el aumento del tiempo libre.

El progreso de la automación no sólo cambiará las condiciones de trabajo en las fábricas de producción masiva y en las grandes organizaciones burocráticas tales como los bancos y las compañías de seguros, sino que también dará más ímpetu a la transferencia de mano de obra del sector manufacturero al sector de servicios de la economía, o sea de las tareas repetitivas y monótonas a las más interesantes y responsables. Sin embargo, en ese futuro previsible perdurarán muchos trabajos que brindarán pocas satisfacciones a los encargados de realizarlos. La admisión de este hecho es lo que ha impulsado a muchos observadores a destacar la importancia del tiempo libre como medio para compensar las restricciones y disgustos de la vida laboral. No obstante, aún no se han estudiado sistemáticamente los efectos de la multiplicación de las horas libres, y las perspectivas que se abren para el futuro todavía son materia de interpretaciones diversas. Es indudable que muchas actividades que se realizan en el tiempo libre proporcionan satisfacciones que es imposible hallar en el trabajo. Dentro de ciertos límites, el individuo puede escoger y emprender libremente dichas actividades, y puede hacer valer sus preferencias personales, desplegar sus aptitudes, disfrutar del cambio y la variedad y elegir sus colaboradores y amigos. Además, el desarrollo de las aptitudes personales en una actividad voluntaria puede compensar la baja categoría del nivel

ocupacional, ya sea porque conquista la aprobación general, o porque por lo menos constituye un aporte al amor propio y al sentido de utilidad del individuo.

Sin embargo, también resulta obvio que gran parte del ocio moderno no se orienta hacia las expresiones activas, y que no aporta contribución valiosa alguna al desarrollo de las facultades humanas. La televisión y el juego, que son dos de los pasatiempos más comunes de las sociedades actuales, ilustran nuestro aserto. Los programas de televisión pueden alentar a algunas personas a practicar en forma activa un deporte o un hobby, o a estudiar sistemáticamente un arte o una ciencia, pero para la inmensa mayoría de ellas representan un sustituto de la vida activa, un medio para vivir por transferencia. El juego, que proporciona a muchos las emociones que les faltan en sus tareas diarias, también encierra un significado más profundo: el ansia de enriquecerse gracias a un golpe de suerte, para eludir así el tedio del trabajo, pero sin un concepto claro de una forma alternativa de vida. En las sociedades anteriores, que dejaban muy poco tiempo libre para la masa de la población, posiblemente el desaprovechamiento pasivo del ocio y la entrega a la fantasía no tenían gran importancia social, pero en una época de ocio masivo se han convertido en un problema social de grandes proyecciones. Si se desea evitar que las horas cada vez más numerosas de ocio de las que disponen todos los miembros de la sociedad conduzcan al aburrimiento y a la desorientación (de la que ya existen numerosos signos), y si se pretende convertirlas en cambio en un medio para desarrollar con mayor plenitud las facultades individuales, es imprescindible proporcionar por iniciativa pública una serie de oportunidades para el entretenimiento activo, oportunidades que deben ser mucho más frecuentes que las que hasta ahora se otorgan o se proyecta otorgar en las sociedades industriales conocidas.

Empero, aunque se cumpliera esta condición, subsistirían muchos problemas. Es imposible aislar el trabajo del ocio, sobre todo en lo que concierne a la influencia de ambos sobre las actitudes sociales del individuo. El hombre que pasa sus horas de trabajo en una situación subordinada, entregado constantemente a tareas tediosas y desprovistas de sentido, en un ambiente desagradable, tendrá pocas posibilidades de expre-

sarse plenamente como un ser activo y creador en sus horas de ocio. Además, en la medida en que logre este objetivo, se sentirá tanto más frustrado y amargado mientras trabaje. Para que el empleo activo de las horas libres constituya un elemento armonioso en la vida total del hombre, aquél deberá estar acompañado por cambios en la organización del trabajo que otorguen al individuo una responsabilidad mayor, una participación más importante en la conformación de su medio ambiente, y mayor variación e interés en sus tareas.

Otra característica problemática del tiempo libre reside en su carácter predominantemente privado e individual. En el pasado, el trabajo, que ocupaba la mayor parte de las horas activas del hombre, engendró algunos de los lazos sociales más firmes que unían a las comunidades humanas. Los mismos socialistas primitivos imaginaron que la sociedad ideal estaría asentada sobre el trabajo cooperativo. En cambio, las actividades que ocupan el tiempo libre, tal como se han plasmado en la sociedad moderna, no generan ni nutren necesariamente relaciones sociales perdurables. En algunos casos lo hacen, cuando inspiran la formación de asociaciones voluntarias, pero, por el contrario, la mayor parte de los pasatiempos tienden a aislar al individuo, o a la familia, dentro de una vida puramente privada, en la cual se pierde totalmente el sentido de comunión con otros hombres y de responsabilidad por los asuntos públicos.

ψ

En parte, el humanismo socialista constituye una respuesta a los problemas nuevos y apremiantes que surgen del progreso arrollador de la ciencia y la tecnología en los países industriales evolucionados, y de la aparición de dificultades y peligros en las formas de sociedad socialista. Ya no se trata, en los países industriales, de transformar simplemente el sistema de propiedad, de abolir la propiedad privada de las grandes industrias y de eliminar las diferencias de clases sociales que se asientan sobre grandes desigualdades de riqueza y de ingresos. También es necesario cambiar, en forma no menos radical, las aplicaciones de la tecnología, la organización del trabajo, la división del mismo, y el sistema de autoridad en las empresas; idear nuevas formas de aprovechar el tiempo

libre, entre las que se podría incluir el desarrollo de las artes y oficios como ocupaciones secundarias capaces de complementar la producción masiva de bienes de consumo esenciales con la creación de obras de arte individuales; y alentar a cantidades cada vez más numerosas de personas para que participen activamente en el manejo de los asuntos públicos, no sólo en la industria, sino también en asociaciones voluntarias de todo tipo, y en las comunidades locales y regionales. Al marchar en pos de estos objetivos, el humanismo socialista ha de estar guiado por un ideal moral —que fue el de los socialistas primitivos—, a saber, la formación de una comunidad de individuos creadores, iguales y autónomos, en escala mundial; y, al mismo tiempo, por una actitud científica y experimental hacia los problemas sociales y hacia los métodos sociales para la reforma o reemplazo de las instituciones sociales. En la sociedad socialista no se logra una solución definitiva para todas las tensiones y conflictos, y en verdad pueden surgir nuevas complicaciones. No existen garantías de que cuando los hombres empiecen a plasmar deliberadamente sus vidas individuales y su existencia social, y se sientan más emancipados de las restricciones materiales, no se comportarán a veces tontamente, o en algunos casos perversamente; y siempre será posible que algunos individuos y grupos sociales particulares intenten promover sus propios intereses más allá de límites razonables. Pero debemos confiar en que la igualdad de oportunidades para participar en el gobierno de la sociedad engendrará un mayor nivel de racionalidad, autocontrol y sentido de la responsabilidad; en que una sociedad industrial avanzada tiene capacidad para satisfacer ampliamente las necesidades materiales básicas de sus miembros; y en que existe la posibilidad de plasmar instituciones aptas para controlar y orientar los conflictos sociales sin ahogar el disentimiento y las innovaciones. No veo ninguna razón abrumadora para no alimentar estas esperanzas.

V

LA LIBERTAD PERSONAL EN UNA SOCIEDAD OPULENTA

por *Sir Stephen King-Hall*

El comandante Sir Stephen King-Hall prestó servicios en la Armada Real desde 1906 hasta 1929, y durante la Primera Guerra Mundial participó en la defensa de la Gran Flota y de la Flota Submarina. Cuando se retiró ingresó al equipo del Royal Institute of International Affairs y comenzó a escribir y a disertar por radio y televisión acerca de problemas políticos, económicos y sociales de actualidad. En 1939 fundó el *King-Hall News-Letter*, y desde 1939 hasta 1945 fue parlamentario de tendencia independiente.

A partir de 1946 defendió activamente el desarme nuclear unilateral de Gran Bretaña y escribió *Power Politics in the Nuclear Age*, *Defense in the Nuclear Age*, y *Our Own Times 1914-1960*. También escribió libros para jóvenes acerca de problemas modernos y, con espíritu más ligero, varias comedias de éxito. Tiene una granja y dirige una importante compañía de seguros británica.

Como observador independiente, no veo que las prácticas, presentes y programadas, de los partidos políticos británicos, reflejen una diferencia de principios políticos en el momento en que aquéllos se lanzan a la batalla electoral de 1964.

Ahora todos los británicos se declaran planificadores, y tanto los socialistas como los conservadores compiten afanosamente para resolver cuál de los dos partidos podrá sepultar con mayor prontitud al capitalismo... o a lo que mi padre habría entendido por esa palabra.

Los soviéticos pueden descansar sobre sus armas, contemplando cómo las topadoras británicas ejecutan el entierro con la plena aprobación del 90 por ciento del electorado local. ¿Esta desaparición del principio de la libre empresa hostil al

socialismo y al control estatal significa que ya no quedan principios?

De ningún modo, pero todavía ninguno de los dos partidos comprende o tiene capacidad de percibir que el gran principio que está ahora en juego es el de la libertad del individuo.

¿Cómo se protegerá la libertad personal del individuo, que implica la preservación de su personalidad, contra las actividades de la vasta burocracia que es esencial para el manejo técnico del género de sociedad moderna que reclamamos?

A menos que se produzca una reacción contra la vida moderna, mecanizada y planificada, es posible que la libertad económica del individuo haya desaparecido para siempre.

Pero si deseamos salvar al Hombre, al individuo, será imperativo que no permitamos que la máquina que creamos para manejar nuestra sociedad opulenta, organice también nuestras actividades de las horas libres. Es esencial que cuando nos evadimos del control de la máquina, ya sea al terminar la jornada de trabajo o cuando nos "jubilamos" (a una edad cada vez más temprana); se nos permita dedicarnos a la *vida privada* y ser tan poco conformistas como deseemos, y que, más aún, se nos aliente a ello.

Quizá resulte técnicamente imposible combinar lo que llamamos alto nivel de vida con la libertad personal de decidir cómo queremos saborear los frutos de nuestros esfuerzos productores de riqueza, dirigidos y controlados por el Estado. Si ello fuera cierto, habremos confundido los medios con los fines. ¿De qué le valdrá al hombre conquistar el mundo íntegro si pierde su propia alma?

VI

LOS IDEALES HUMANISTAS DEL ILUMINISMO Y LA ECONOMÍA MATEMÁTICA

por *Paul Medow* [1]

Paul Medow nació en Praga en 1926, llegó a Estados Unidos en 1939, estudió en la Universidad de Cornell y se doctoró en economía en la Universidad de Columbia. Desde 1957 es profesor adjunto de economía en la Universidad de Rutgers y ha colaborado con artículos acerca de la economía de la Unión Soviética en la *Encyclopedia of Russia and the U.S.S.R.*, de McGraw-Hill, dirigida por M. T. Florinsky.

RESUMEN

Al establecer la diferencia entre el concepto de la distribución óptima de medios escasos por un lado, y los procesos de mercado y también el concepto más vasto de la racionalidad macroeconómica por el otro, la aplicación de los métodos matemáticos a la ciencia económica liberó a los ideales humanistas del Iluminismo de su tradicional vinculación con el mercado y los devolvió al plano político.

La humanización de la sociedad no sólo debe destacar la primacía de los valores interiores, sino que también debe permitir que la situación vital dentro de la cual las instituciones prevalecientes colocan a los individuos autorice elecciones que se diferencien radicalmente entre sí en lo que concierne a la forma personal de vida. En una sociedad industrial, la libertad del individuo está restringida por los requisitos funcionales de la misma economía. Tanto él como sus conciudadanos ob-

[1] Deseo expresar mi agradecimiento al profesor Karl Polanyi por los valiosos consejos que me proporcionó durante la preparación de este artículo.

tienen sus medios vitales de una estructura nacional de relaciones determinadas por la tecnología, cuyo manejo está fuera del alcance de las decisiones individuales. Por encima de todo, en ausencia de disposiciones especiales, el individuo carece de información acerca de la medida en que es posible adaptar concretamente la economía a las diferentes formas de vida. En tales circunstancias, es lógico que suponga que deberá resignarse a aceptar todo aquello que derive del desarrollo futuro de la economía industrial, tanto si afecta su destino personal como si afecta el destino histórico de su nación: por consiguiente, supone que en la era industrial es utópico preocuparse activamente por las normas humanistas.

Este mismo problema define la importancia que tiene la ciencia económica para la humanización de las sociedades industrializadas. Su función debe consistir no sólo en asegurar la producción y distribución eficientes de los medios materiales, sino también en colaborar con el sector político para que éste seleccione los fines particulares que habrá de servir la economía y para que identifique las limitaciones que podrá imponer a su influencia sin correr riesgos.

Aunque una prolongada vinculación de la ciencia económica con el estudio de los sistemas de mercado autorregulados la impulsó a apoyar normas que se oponen directamente a aquella función, su reciente tendencia a reexaminar los procesos básicos a la luz del análisis matemático, junto con la disponibilidad de computadoras electrónicas y de diversas técnicas nuevas de cálculo, impulsó a algunos de los más destacados economistas internacionales a adoptar una posición totalmente distinta al respecto, y a interpretar que la subordinación de las economías industriales a una creciente humanización de la vida social se ha convertido en la función primordial de un nuevo concepto de la planificación central.

ψ

1. *Los ideales humanistas del Iluminismo y el problema de la escasez de medios en la economía neoclásica*

Aunque parezca paradójico, fue precisamente la preocupación por los valores humanistas del Iluminismo lo que indujo

a los fundadores de la ciencia económica a abstenerse de explorar los diferentes tipos de sociedad a los que podía servir la economía. La reiteración racionalista del concepto medieval de la ley natural explicó que como bastaba recurrir a la razón para conocer la ley natural, o sea, los criterios necesarios para juzgar acerca de los problemas de la vida, sólo se podía definir como "natural" a la sociedad asentada sobre el juicio individual de las personas, a una sociedad, en fin, donde el principio contractual del consentimiento mutuo tendía a gobernar la formulación de las obligaciones sociales. A ello se agregaba la convicción de que la aspiración humana de lucro personal también representaba una forma "natural" de conducta, en el sentido que posibilitó que Adam Smith entendiese el mercado como una corporación institucional de la ley natural en sí misma.

A partir de entonces, tanto la producción industrial como el comercio internacional, instituidos gracias a sistemas de mercados autorreguladores, estimularon el interés de la ciencia económica por los mercados y consiguientemente por el ansia de lucro personal, a pesar de que muy pronto se desvaneció el primitivo optimismo acerca de los méritos sociales de la ética del lucro personal. La atención de la economía se orientó hacia la notable capacidad que tenía una estructura autorreguladora de circulación monetaria, creada exclusivamente por las transacciones de tipo mercantil, para regular automáticamente la producción y la distribución de mercancías en la sociedad. Al principio no se tuvo mucha conciencia de la singularidad histórica de este sistema para organizar una economía, y de que el sometimiento de las mercancías ficticias llamadas "trabajo", "tierra" y "dinero" a las leyes del mercado se había convertido en una fuente perenne y trascendente de desorganización y tensiones sociales, así como de transformación tecnológica [2].

No obstante, a partir de las postrimerías del siglo XIX, la asociación de la economía de mercado con el análisis formal de eficiencia ha creado la convicción de que la estructura ins-

[2] Cf. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, donde se subraya que la consagración de las economías industriales a este género de autorregulación "desencajó a la economía de la sociedad". También de Karl Polanyi, "Our Obsolete Market Mentality".

titucional de un sistema de mercado autorregulador posee un derecho específicamente económico, así como social, a la universalidad, el cual deriva de que dicho sistema corporiza el principio de la escasez en la naturaleza [3]. Pero ha sido la convicción adicional de que la producción industrial en sí exige la presencia de precios que reflejen correctamente la escasez relativa de medios en la sociedad, la que ha identificado posteriormente la economía neoclásica con una vigorosa oposición a la sola idea de eliminar el comportamiento social competitivo o de conformar la producción industrial a fines sociales más vastos.

¿Qué base lógica ha tenido esta posición? ¿Y cuáles son los elementos de dicha base que ahora han sido afectados por la aplicación de los métodos matemáticos al análisis de los procesos económicos?

En pocas palabras, se ha observado que cuando se procura identificar la forma óptima de distribuir los recursos, es imprescindible conocer la escasez relativa de recursos destinados a usos diversos. Este conocimiento permite desplazar parcialmente cada recurso de usos en los cuales al principio es relativamente abundante (en el sentido de que la distracción de unas pocas unidades no causa efectos serios) hacia usos en los cuales al principio es relativamente "escaso" (en el sentido de que el agregado de unas pocas unidades tiene mayor importancia o implica más "productividad"). Evidentemente, si se repitiera este proceso hasta que resultara imposible introducir nuevas mejoras (hasta que, en términos formales, se equilibrara en todos los usos la "productividad" que deriva de agregar unas pocas unidades más del recurso), se identificaría el sistema de distribución "óptimo", o preferible a los demás.

Precisamente, este proceso parece resultar del funcionamiento mismo de un sistema de mercado autorregulador. En este sistema, la capacidad de una empresa para absorber una parte mayor de recursos para su propio uso deriva generalmente de su mayor capacidad para satisfacer los deseos de los consumidores. En consecuencia, si se coincide en definir a estos últimos como el objetivo final del conjunto del proceso eco-

[3] Cf. Karl Polanyi, "The Economy as Instituted Process".

nómico, y si los precios que las empresas deben pagar por los recursos adicionales reflejan correctamente la importancia del destino que les dan (como debería ocurrir cuando todos los recursos se venden al mejor postor), entonces tanto la firma que aumenta al máximo sus propios beneficios como el poseedor de un recurso que lo distrae de la economía hasta que le pagan el precio más elevado posible, parecen estar desempeñando también una vital función económica.

De ello se desprende, lógicamente, que al hecho de que los consumidores, las empresas y las personas que proveen los elementos básicos para el sistema manifiesten en forma irrestricta su avidez "natural" de lucro máximo, se lo ha de interpretar como una necesidad funcional, si uno desea lograr un estado de "equilibrio general" con respecto a la distribución de recursos, equilibrio éste que representa así la mejor integración posible de la economía como un todo. Sin embargo, en una economía industrial, la libertad de no escoger la mejor integración posible está obviamente limitada por la amenaza de desorganizar la producción en sí. Por lo tanto, a falta de conocimientos más exactos acerca de esta posibilidad, no ha sido difícil crear una doctrina que se opone al empleo de los mercados como medio para organizar la economía, no sólo porque ello implica un rechazo de las normas humanistas del Iluminismo, sino porque también amenaza la producción industrial.

Al descubrimiento de que la orientación de las decisiones acerca de la escasez constituye un fenómeno funcional además de posiblemente "natural", lo siguió la adopción de una nueva definición del tema mismo del que se ocupa la ciencia económica. La idea de que ésta se ocupa de la preservación de todos los medios escasos de la sociedad reemplazó a aquélla según la cual se ocupaba de los procesos propios de la sociedad que impulsan la producción y distribución de bienes materiales, y la designación "Economía Política" se transformó en "Economía". No obstante, el nuevo interés por la capacidad que tenían los simples actos de reasignación para ser "productivos", en el sentido de crear un margen adicional de utilidad, derivaron en la despreocupación por la producción en el sentido tecnológico. Asimismo, la asociación de la distribución con las normas de una definición particular del punto óptimo

derivaron en la despreocupación por los aspectos sociales de las decisiones relevantes. Esto no sólo creó una considerable confusión en el seno de la misma ciencia económica, sino que hizo particularmente difícil identificar la relación de la ciencia económica con otras disciplinas sociales.

ψ

2. *El sistema indeterminista de la economía matemática*

En *Theory of Economic Development* (1911), de Joseph Schumpeter, obra que destacó el papel de las innovaciones técnicas y de otro género, más que el de los mejores sistemas de distribución, como medios para aumentar el rendimiento de una economía, apareció un primer desafío a la entronización del concepto de equilibrio "competitivo" o "general".

Posteriormente, la posición de Schumpeter quedó debilitada en el curso de un prolongado debate acerca de la relevancia que tienen los precios "competitivos" para una economía de planificación centralizada; y también por los estudios empíricos sobre las economías preindustriales, en las cuales se observa tanto la ausencia de un sistema de mercado autorregulador como el papel activo que desempeña en la organización de la economía una vasta gama de instituciones ajenas al mercado [4, 5]. Una permanente falta de claridad en lo que concierne a la relación práctica entre las decisiones de producción y los índices monetarios de diverso tipo, tanto en las economías preindustriales como en las economías industriales de plani-

[4] El debate acerca de la planificación centralizada demostró que es posible, en principio, identificar los "precios de escasez" de los recursos industriales sin la ayuda ni de mercados competitivos ni de cálculos matemáticos (O. Lange, *On the Economic Theory of Marxism*); que en una economía de planificación centralizada el significado de la racionalidad económica deja de depender de las preferencias de los consumidores, y que se lo ha de inferir de los rasgos más generales del tipo de sociedad a la que se aspira (K. Polanyi, "Sozialistische Rechnungslegung"; J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*); y que es posible perfeccionar las decisiones políticas de otorgar prioridad a objetivos no económicos recurriendo al cálculo de sus costos económicos (Polanyi, op. cit.).

[5] K. Polanyi, C. Arensberg, W. H. Pearson, comp., *Trade and Market in the Eearly Empires.*

ficación centralizada, sumada a la obvia solidez del análisis lógico de eficiencia implícito en el concepto de "equilibrio general", proyectaron nuevas dudas sobre la pretendida universalidad de la teoría de Schumpeter.

Más recientemente, el debate acerca de la importancia que los precios "equilibrados" tienen para la planificación centralizada se desplazó hacia otro terreno por obra del rápido desarrollo de las matemáticas aplicadas. En síntesis, el empleo de las matemáticas en el análisis de los procesos económicos reveló no sólo en qué medida las economías industriales son verdaderamente flexibles, sino también la existencia de una diferencia entre el concepto de distribución óptima de medios escasos y el concepto más vasto de racionalidad macroeconómica. Sin embargo, esto sólo ha sido posible en la medida en que se da un desplazamiento desde el estudio de los procesos de mercado hacia el estudio de las relaciones tecnológicamente determinadas.

a) *El análisis de las relaciones de origen tecnológico*

En términos generales, es evidente que si se tuviese un conocimiento completo de todos los procesos tecnológicos que se emplean en una economía particular, y se dispusiese de métodos matemáticos adecuados para representar la interdependencia de origen tecnológico entre industrias individuales, y también de computadoras electrónicas capaces de explorar sistemáticamente las diferentes formas en que se podrían combinar las industrias existentes, se crearía una nueva base para adaptar las economías industriales a objetivos sociales escogidos. Entonces sería posible proporcionar información completa a la esfera política no sólo acerca de las normas de producción que resultan técnicamente viables en un momento determinado, sino también acerca de la naturaleza precisa de las alternativas que se sacrifican cada vez que se decide la ejecución de una serie particular de objetivos. Así, se podría lograr que la adopción consiguiente de una norma particular de producción reflejara una vasta gama de consideraciones sociales así como puramente económicas, dentro de la cual el consumo personal ya no debería desempeñar necesariamente

un papel determinante. En semejante contexto, el interrogante acerca de si esta ejecución exigiría o no una transformación subsiguiente de los objetivos físicos en una serie de "precios de escasez" calculados para los aportes correspondientes, asume las características de un problema subsidiario.

No obstante, a pesar de que existen importantes limitaciones, en los últimos años estos tres elementos se han puesto en verdad a nuestro alcance, y su existencia ha impulsado al gobierno de una gran nación industrial —Francia— a hacer pública su intención de emplearlos sistemáticamente para adaptar la economía a objetivos sociales.

En forma indirecta se ha logrado trazar una imagen completa de todos los procesos tecnológicos de una economía industrial, al dividir la economía en una cantidad variable de "sectores productivos" o "industrias", para estudiar luego qué transferencia de recursos desde otras industrias reclama la producción de una unidad de rendimiento en una industria dada.

Más específicamente, se han calculado los valores de estos "coeficientes técnicos" de muchas economías industrialmente desarrolladas registrando en primer término los envíos reales de unas industrias individuales a otras dentro de una "tabla recursos-rendimiento" en escala económica general, y comparando luego el nivel comprobado de producción de cada una con los niveles de cada tipo de recursos que recibe.

Entonces, el conocimiento de todos estos "coeficientes técnicos" permite deducir los niveles requeridos de producción en las industrias individuales a la luz de una amplia gama de circunstancias, sin recurrir a acuerdos institucionales o a verdaderos criterios selectivos. Por ejemplo, se puede calcular en qué medida es necesario aumentar la producción de petróleo y caucho para sustentar un incremento del 25 por ciento en la producción de automóviles; y de igual modo, los niveles requeridos de producción en todas las industrias que corresponden a una combinación dada de mercancías finales. Pero como los cálculos correspondientes empiezan por reservar esa parte de la producción de cada industria que debe sustentar los niveles de actividad previstos en las industrias receptoras, y luego consideran el residuo disponible para el consumo o la exportación, esos mismos cálculos identifican las condicio-

nes precisas en las que no ocurrirá una dislocación de la producción industrial.

En tanto que esto bastó para liberar al análisis de la distribución de recursos de su tradicional sujeción a los procesos del mercado, la disponibilidad de "coeficientes técnicos" para toda una economía también provocó una revaloración fundamental de la auténtica relevancia de los precios óptimos para los fines de los procesos económicos. Permitió aplicar un procedimiento puramente matemático a la distribución de recursos escasos en forma óptima.

b) *La diferenciación entre el concepto de racionalidad macroeconómica y el de distribución óptima de medios escasos*

En su forma más sencilla, la fórmula matemática del análisis de la distribución óptima de recursos es conocida por el nombre de "programación lineal", por el carácter "lineal" de las ecuaciones matemáticas empleadas para representar las relaciones medios-fines. Se puede aplicar a cualquier tipo de estructura medios-fines en la cual es posible obtener los fines recurriendo a más de una serie de medios, y en la cual se manifiesta por consiguiente la posibilidad de sustituir una serie de medios por otra.

Esencialmente, los cálculos descriptos como "programación" se refieren a una eliminación experimental de todas las series de medios "posibles", con excepción de una, que así aparece como la ideal desde la perspectiva de algún criterio formalmente especificado.

Entre los rasgos insólitos de esta solución "óptima" se encuentra el hecho de que se la puede describir en dos formas totalmente equivalentes: ya sea en forma de una estructura óptima de fines o actividades, especificada en términos físicos, o de una serie correspondiente de "precios reflejos" óptimos unidos a medios individuales, que reflejan la importancia relativa que tienen para la magnificación del objetivo dominante.

En tanto que el descubrimiento de este método y su reiterada aplicación a una gama de problemas industriales y militares en el curso de los últimos diez años sirvió para confirmar a los economistas neoclásicos la solidez de los principios lógicos

en los que confiaban, sus consecuencias adicionales socavaron los postulados mismos sobre los que estaba asentada la pretendida universalidad de la economía neoclásica.

Ahora resulta totalmente obvio, en particular, que el análisis de los "precios de escasez" carece de todo rasgo específicamente económico. Tal como lo observó el profesor J. R. Hicks: "Se ha demostrado no sólo que un sistema de precios es *inherente al problema de la magnificación* sin restricciones [6]. ...Ahora que la lógica de la elección —agrega—, ha sido totalmente reducida a términos matemáticos, se presenta ni más ni menos que como una técnica pura... la quintaesencia de la tecnología general" [7].

Además, como ahora el empleo de computadoras electrónicas ha permitido identificar los precios de escasez óptimos, ya no se puede deducir, de la pertinencia que estos precios tienen para el problema general de la distribución de medios escasos, que las instituciones competitivas sean necesarias.

Sin embargo, la consecuencia más importante que la programación lineal ha tenido para la economía neoclásica, afecta a la teoría tradicional según la cual la distribución óptima de los medios escasos es por su misma naturaleza la más racional. Los aspectos formales de la programación matemática han demostrado plenamente que sólo se puede identificar la distribución óptima de los medios *después* de haber llegado a un pleno acuerdo acerca de los fines básicos a los que ha de servir la economía, de la serie particular de objetivos a los que se otorga prioridad, y de la naturaleza de las restricciones adicionales no tecnológicas que se deberán incluir en el sistema básico de ecuaciones. De ello se deduce, por consiguiente, que dentro de las posibilidades que determina la tecnología, existen, en verdad, tantas formas óptimas de distribuir los recursos como opiniones políticas respecto de la mejor selección de estos elementos más fundamentales; que, si ello fuera necesario, se podría hacer que los "precios reflejos" calculados para las materias primas representen cualquiera de estas opciones; y que por lo tanto se debe buscar una definición más

[6] J. R. Hicks, "Linear Theory". Este punto general también fue discutido en la compilación de K. Polanyi et al., *Trade and Market in the Early Empires*; y en *Political Economy*, de O. Lange.

[7] *Ibid.*

fundamental de la racionalidad macroeconómica en los procesos políticos y en los fines sociales más vastos a los que aquéllos pueden servir.

3. *La separación de los ideales humanistas del Iluminismo respecto del mercado y su retorno al plano político*

Si bien subsisten problemas que conciernen a la recopilación y presentación de datos; a la ubicación relativa de los procesos matemáticos, en los que operan las diversas regulaciones variables de las posibilidades menos deseables; y también a la naturaleza de los acuerdos institucionales que permitirán cumplir en la mejor forma posible una serie escogida de objetivos, la posibilidad técnica de adaptar los sistemas de producción industrial a criterios no económicos ha quedado confirmada gracias a la elucidación de las mismas razones que antes habían servido para negarla. Al mismo tiempo, el énfasis "no sólo sobre medidas pecuniarias de rendimiento, ingreso nacional, etc., sino aún más sobre *objetivos sociales*" [8] que esto sugiere ha sido asociado a una nueva imagen de los procesos políticos, en los cuales las diversas regulaciones posibles del sistema de producción calculadas por expertos deben reflejar una gama de objetivos políticos, así como las exigencias de organizaciones no económicas; en los cuales un debate público precede a la selección de una alternativa particular, y en los cuales el poder político de las autoridades centrales ha sido restringido gracias a la descentralización [9, 10].

Un destacado economista matemático, Ragnar Frisch, ha expresado el nuevo optimismo que ello permite abrigar con respecto a los ideales del humanismo, observando que el advenimiento de las computadoras electrónicas y de los métodos

[8] R. Frisch, "A Preface to the Oslo Channel Model", pág. 258.
[9] Frisch, op. cit., pág. 256.
[10] También se ha observado que la aplicación de los nuevos métodos de planificación al comercio exterior de las naciones individuales, y en un paso más avanzado, a la coordinación del comercio de varias naciones sobre la base de las preferencias que ellas mismas expresen, podría reducir la vulnerabilidad de sus economías a procesos que se desarrollan en puntos distantes del globo. Cf. R. Frisch, "A Multilateral Trade Clearing Agency".

econométricos ha eliminado lo que previamente era un obstáculo técnico que impedía "salvaguardar la libertad y la dignidad ética y moral del individuo según el auténtico espíritu de la era del Iluminismo" [11].

Análogamente, la decisión de adoptar con carácter oficial, en Francia, el principio que consiste en equilibrar diversos objetivos sociales con los objetivos económicos cuando se decide la planificación central, impulsó a un prominente economista francés a afirmar que el tipo de desarrollo abierto y de orientación social que esto implica, define una función del proceso económico que "no es la de aumentar el consumo ni la de aumentar el ocio, sino la de crear *para todos*, y en primer término para aquellos que se encuentran en la situación menos favorecida, las condiciones materiales en las cuales florecerá su libertad" [12].

El hecho de que actualmente los nuevos métodos de planificación central hayan encontrado su campo de aplicación más vasto en la planificación de sistemas militares, demuestra que la capacidad de adaptar los procesos económicos a diferentes cursos de desarrollo social e histórico no garantiza por sí misma el citado desenlace [13]. Además, todavía falta explorar la naturaleza de las verdaderas limitaciones que traban la flexibilidad de los sistemas de producción complejos. Sin embargo, el nuevo optimismo parece más que justificado no sólo porque ya no es posible emplear la autoridad de la ciencia económica para defender la subordinación permanente de la sociedad a una esfera económica de desarrollo espontáneo, sino también porque la liberación de los ideales del humanismo respecto de su vinculación con las relaciones contractuales y con el mercado permite concebir un género de desarrollo social asentado sobre una comprensión de estos ideales caracterizada por una profundidad y un realismo inalcanzables en el siglo XVIII [14].

[11] Frisch, "A Preface to the Oslo Channel Model", pág. 258.

[12] F. Perroux, *Le IV^e Plan Français (1962-1965)*, pág. 17.

[13] C. J. Hitch, "The New Approach to Management in the U.S. Defense Department", págs. 1-18. También, C. J. Hitch y R. M. McKean, *The Economics of Defense in the Nuclear Age*.

[14] Los dos hechos principales en esta materia han sido la confrontación de estos ideales con la realidad de las relaciones medios-fines en la sociedad (a partir de Hegel y Marx); y más recientemente, su vinculación con la estructura simbólica cultural de una sociedad (Cf. E. Cas-

BIBLIOGRAFIA

E. Cassirer, *Essay on Man* (Nueva York: Doubleday & Company, Inc., 1944, 1953).

H. B. Chenery y P. B. Clark, *Interindustry Economics* (Nueva York: John Wiley & Sons, Inc., 1959).

R. Frisch, "A Preface to the Oslo Channel Model", *Europe's Future in Figures*, comp. de R. C. Geary (Amsterdam: North Holland Publishing Co., 1962).

R. Frisch, "A Multilateral Trade Clearing Agency", *Statsokonomisk Tiddskrift* (Noruega, Nº 1, 1963).

E. Fromm, *Man for Himself* (Nueva York: Rinehart & Co., 1947).

E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1950).

J. R. Hicks, "Linear Theory", en *Economic Journal* (diciembre de 1960), págs. 671-709.

C. J. Hitch, "The New Approach to Management in the U.S. Defense Department", *Management Science* (octubre de 1962), págs. 1-8.

C. J. Hitch y R. N. McKean, *The Economics of Defense in the Nuclear Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960).

O. Lange, *On the Economic Theory of Socialism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1938).

O. Lange, *Introduction to Econometrics* (Nueva York: Pergamon Press, Inc., 1959, 1963).

O. Lange, *Political Economy* (Nueva York: The Macmillan Company, 1963).

Karl Polanyi, "Sozialistische Rechnungslegung", *Archiv für Sozialwissenshaft und Sozialpolitik* (1922), págs. 377-402.

Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Nueva York: Rinehart & Co., 1944).

Karl Polanyi, "Our Obsolete Market Mentality", *Commentary* (Nueva York, febrero de 1947), págs. 109-117.

Karl Polanyi, "The Economy as Instituted Process", en la compilación de K. Polanyi, C. Arensberg y H. W. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1957).

F. Perroux, *Le IVe Plan Français (1962-1965)* (París: Presses Universitaires, 1962).

J. A. Schumpeter, *The Theory of Economic Development* (Nueva York: Oxford University Press, 1911, 1961).

J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York: Harper & Row, 1942, 1950, 1962).

---

sirer, *Essay on Man*), con los procesos inconscientes (Cf. E. Fromm, *Psychoanalisis and Religion*, y *Man for Himself*) y con los problemas existenciales del hombre.

VII

REFLEXIONES SOBRE PLANIFICACIÓN Y GRUPOS, DESCENTRALIZACIÓN Y PLANIFICACIÓN

por *Danilo Dolci*

Danilo Dolci nació en Trieste en 1924, y abandonó sus estudios de arquitectura en las universidades de Roma y Milán para incorporarse a la comunidad Nomadelfia de Don Zeno Saltini. Fundó y dirigió el *Centro Studi e Iniziativa per la Piena Occupazione in Partinico*, centro para el estudio y la ejecución del desarrollo de Sicilia occidental; y recibió el Premio Lenin de la Paz en 1959.

Si analizamos el problema, es evidente que debe existir una planificación unificada que sea a la vez realizadora y correctora, que esté dedicada a materializar simultáneamente la máxima personalidad y la máxima fluidez del grupo y del individuo. Como a los problemas se los ha de estudiar en todas sus facetas, el problema de la vida —de la vida para todos— le impone a cada uno de nosotros una dosis de interés y compromiso. Ello explica por qué es tan importante la labor educativa consagrada a lograr que cada persona identifique sus propios y auténticos intereses, los intereses de todos los grupos a los que pertenece, y, por extensión, los intereses de toda la sociedad. En otras palabras, la oportunidad más fructífera y más completa para educarse y educar reside en la planificación social.

Creo que ya marchamos, más o menos conscientemente, por esta senda; si miramos en torno nos resultará fácil descubrir las pruebas de ello. Si me asomo a mi ventana, veo las nubes que cubren Partinico. Su movimiento está siendo estudiado por observatorios meteorológicos que se hallan coordinados,

como muchos otros centros científicos, a lo largo y a lo ancho de todo el mundo. Tengo algunos libros sobre mi mesa. Ello equivale hasta cierto punto a hallarme rodeado por la sonrisa perspicaz, alegre de Bertrand Russell; por la mirada ligeramente fija de Aldous Huxley; y por Gandhi, Lenin y Einstein. En el firmamento, sobre mi casa, se disuelve la estela de un avión a chorro. No hace mucho tiempo pasé un fin de semana trabajando en Nueva Delhi, y un poco antes volé a Nueva York en menos tiempo del que necesito para atravesar en coche Sicilia occidental. Hoy una nación ya no puede trazar un plan sin tomar en consideración lo que está sucediendo en el resto del mundo. Yo, que aún no he cumplido cuarenta años, oí declamaciones masivas acerca del heroísmo de la madre patria que se batía contra el enemigo allende la frontera, en tanto que hoy las ideas de miles de jóvenes con los que converso están impregnadas de confianza en la unidad humana (es cierto que ello también se debe a que la juventud sólo tiene una visión limitada de las dificultades). Si me paseo por la campiña en ciertas naciones, los perros, en lugar de ladrarme con hostilidad como lo harían sus semejantes sicilianos, se acercan dócilmente para que los acaricie; y si bien los pájaros siguen alerta, no levantan vuelo de prisa cuando avanzo: ya tienen otra "naturaleza". Dentro de pocas décadas, cada habitante de un continente podrá visitar los otros continentes. Dentro de pocos siglos, la humanidad podrá comunicarse con una lengua común. Eyvind tiene treinta y cuatro años, Marco veinticinco... somos colaboradores. Cuando trabajan con la gente aceptan los contratiempos y los fracasos sonriendo, como si ya hubieran cumplido cincuenta. Pensé que cuando mi hijo Amico circulaba rugiendo entre las mesas y las sillas con la tapa de una olla entre las manos, estaba conduciendo un coche; no, guiaba una nave espacial entre las estrellas.

¿Cuáles son algunas de las condiciones generales que no permitirían teorizar acerca de una humanidad unida? Enumeraré algunas premisas necesarias:

1) *Los instrumentos de producción y de dirección económica sensata deberán depender de quienes demuestren ser capaces de asumir la responsabilidad,* considerando que la prevención de la explotación no constituye sólo un problema

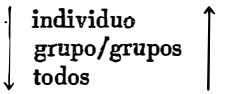
estructural, sino también un problema de participación en formas cada vez más nuevas y adecuadas, y de control sobre las mismas. Debemos consagrarnos tanto directa como indirectamente a elevar el nivel técnico, cultural y moral de toda la humanidad, porque el empleo de las técnicas más eficaces de producción tiende a aumentar el potencial del hombre, no a extinguirlo. Los procesos de cristalización que atentan contra el mundo nuevo se atenuarán a medida que se eleve el nivel de la humanidad (en el siglo XIX, sobre todo, se puso especial énfasis en el papel de la producción, y en determinar si la evolución se desarrollará gradualmente o a saltos, lo que dependerá de la resistencia que presenten los intereses egoístas y el privilegio).

2) *Habrá que formar los grupos, las estructuras y los organismos intermedios que vincularán al individuo con el centro,* invitando a todos a participar en la gestación, la aplicación y el control de las decisiones. Cuanto mayor sea la carencia de organismos intermediarios imprescindibles, mayores serán las posibilidades de que haya regimentación o caos, presiones inhumanas o privación y desintegración. Durante los cuatro últimos siglos la discusión del método se concentró en el mundo físico; es urgente que ahora enfilemos, con prudencia y paciencia pero también con prisa, hacia la teoría y el método, por así decir, de una mejor relación entre los hombres. (Se debe prestar especial atención al problema de las intermediaciones. La mayor tentación, por lo menos en nuestro mundo primitivo, consiste en tender hacia la cumbre, a asimilarse al centro: debemos eludir el peligro de que el centro se convierta en un ente superlativo, de que la admisión se transmute en disciplina y de que el individuo se transforme en una fuente de resignación. Cada representante, cada depositario de responsabilidad debe continuar desarrollándose en una relación fructífera con su grupo, para que así pueda seguir expresando auténticamente las decisiones de la base que él representa, y para que la intermediación no se fragmente y fosilice.)

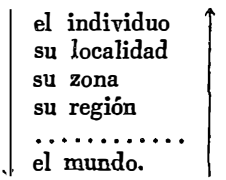
Cada persona debe ser en sí misma un centro activo, pero correlacionado con los centros de recopilación de datos y con los centros de coordinación; debemos definir cada vez con más precisión lo que debe aportar el individuo desde la base,

y lo que deben aportar los intermediarios y el centro. (Durante muchos años he empleado la palabra "base" para hacerme entender, agregando inmediatamente que consideraría ridículamente utópica una planificación trazada exclusivamente desde la base o exclusivamente desde la cima: lo que se necesita es una planificación que promueva la máxima participación de la base y el enlace más íntimo entre la base y el centro.)

3) *El proceso continuo de transmisión y recepción, o sea, la dinámica del proceso evolutivo entre el individuo y el centro por la vía de los grupos intermedios necesarios, debe estar mejor formulado, y debe funcionar mejor:*



o, en términos territoriales:



El proceso en espiral por el que llegamos a las decisiones fundamentales debe ser cada vez más palpitante:

la recopilación y verificación de los datos de partida
la elaboración según las posibilidades y las necesidades
la formulación de los planes
la realización y verificación de los planes

con una dinámica de velocidad en espiral que transmita sensible y fielmente:

principios
hipótesis
métodos de procedimiento
acción.

No se trata tanto de hallar las formas perfectas, o de proyectar una utopía —al fin y al cabo, las formas cambian según

las diferentes condiciones— como de saber cómo llegar a las formas vivientes necesarias, cómo poner en funcionamiento clara y exactamente las diversas posiciones, y cómo garantizar su intercomunicación.

Para materializar la hipótesis, debemos presionar desde todos los ángulos, desde todos los frentes posibles, contemporánea y continuamente, conscientes del inmenso esfuerzo necesario, tratando de percibir y plasmar en el mundo presente las orientaciones del mundo nuevo, construyendo, luchando, no dejando escapar una sola oportunidad de dar un paso o un salto hacia adelante, y teniendo una clara visión de ciertas premisas fundamentales.

Se entiende que se deberán crear las convenciones según el sentido original de la palabra, y luego se las deberá respetar. La vida civil no puede existir sin convenciones, pero a éstas se las debe tratar como a tales.

El viejo mundo habla en estos términos: "Se debe obedecer la ley imperante y a sus representantes; prospera aquel que cumple con sus deberes y disfruta de sus derechos". Invocar sólo los derechos y los deberes cuando se trata con los seres humanos implica no comunicarse con la inteligencia y la creatividad gozosa que existe en ellos, y tratarlos en cambio como a reclusos. Quizás no sería redundante incluir aquí una comparación entre expresiones típicas del mundo "viejo" y sus contrapartes del mundo "nuevo" (es obvio que no me refiero a lo viejo y lo nuevo en un sentido estrictamente cronológico):

ordenar	⟶	coordinar
poder	⟶	responsabilidad
explotación	⟶	valorización
obedecer	⟶	consentir
mérito	⟶	capacidad
pecado	⟶	insuficiencia
castigo	⟶	curación
deber	⟶	necesidad
derecho	⟶	posibilidad efectiva
privilegio		—
venganza		—
esclavo		—
pena de muerte		—

En el mundo de la sensatez, donde se confía la autoridad a la sabiduría y el amor, ciertas palabras cambian de sentido (autoridad, disciplina, dignidad, honor, fe, credo, *ley*, constituyen algunos ejemplos). Naturalmente, si la transformación se produce más en el plano semántico que en la sustancia, el resultado consiste en un formalismo hipócrita ("oficina de relaciones humanas", por ejemplo).

Todas las afirmaciones de sensatez relativas al hombre que se podrían agregar aquí forman parte del concepto de no violencia, y encuentran no sólo su integración sino también su posibilidad de materialización y de vida en esa capacidad creadora que a veces los hombres han llamado amor.

Para volver a la tierra, antes de que me pierda en las nubes:

1) Existen dos métodos extremos para transformar:

a) destruir por el gusto de destruir, o destruir para reconstruir (una posición inadecuada, primitiva);

b) descubrir la naturaleza más auténtica, más justa, de una situación, para modificarla con la mayor rapidez posible en la mejor forma posible.

2) Es necesario que sepamos cada vez con más claridad cuál es la violencia o la no violencia que deseamos, que sepamos cómo pesar las complejidades en la balanza; y debemos distinguir entre la no violencia blanda, pasiva, ingenua, y la no violencia revolucionaria, vigorosa, inteligente, y aun santa.

3) La persona insuficientemente desarrollada debe comprender que las causas de su atraso y de los tropiezos de su vida residen sobre todo en su propia falta de lucidez, en su falta de organización, en su falta de coherencia, y en su falta de fuerza creadora, antes que en la perversidad de terceros; debe obligarse a sí misma a no permitir que los otros, ni ella misma, sean inorgánicos, monstruosos.

4) En la medida en que alguien no logre conmover a un pueblo desde adentro según las exigencias de éste, existe el riesgo de que la violencia malsana se perpetúe o se imponga en mil formas: en los diversos tipos de tiranías explotadoras, en diversas doctrinas fascistas, etc. Es obvio que al mismo tiempo las fuerzas más avanzadas, más lúcidas, deben intervenir, realizando un esfuerzo para eliminar la resistencia "desde afuera".

5) Es cierto que aquello que lleva implícitos valores universales se impondrá tarde o temprano. Pero naturalmente, las áreas con experiencias e historias muy diferentes (Sicilia occidental e Italia septentrional; África y Europa; en una época, Rusia y los Estados Unidos) tienen culturas y morales distintas, y no pueden comunicarse fácilmente entre sí. Todo acto de una cultura o de una moral determinada que no tenga suficientes premisas en común con otra, no será aceptado. De esto se deduce la necesidad de robustecer las relaciones vitales entre las diversas culturas.

La presencia de un héroe es, en cierto sentido, un síntoma de la insuficiencia de un grupo que, desprovisto de medios normales de organización, de los instrumentos técnicos y culturales normales, debe someter a algunos de sus miembros, aunque sea indirectamente, a una tensión sobrehumana, para poder sobrevivir y progresar. Pero así como se ha demostrado que maduramos mejor en un grupo o en grupos (tomemos, por ejemplo, la maduración humana de ciertos pueblos noreuropeos a través de varias formas colectivas, en comparación con el comportamiento puro pero a menudo infantil de los pueblos que marchan aisladamente, como sucede con frecuencia en Europa meridional), así también se ha demostrado el riesgo que implica depender demasiado del grupo, a medida que éste se expande y reduce la proyección y la creatividad individuales. En consecuencia, me parece necesario salvaguardar tanto la maduración, la garantía de cantidad y calidad que se alcanza a través de la acción comunitaria, como la no menos necesaria tensión individual, que es al mismo tiempo estricta, disciplinada y sensible a la planificación, y fresca, viva, espontánea y fiel a sí misma. En síntesis, los nuevos héroes, los nuevos santos, son aquellos que saben que las cosas son auténticas y verdaderas en la medida en que se convierten en tales y en que las convertimos en tales.

VIII

LA FILOSOFÍA SOCIALISTA DEL DERECHO

por *Galvano della Volpe*

Galvano della Volpe nació en Bolonia en 1895, y es profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Messina. Entre sus principales publicaciones citaremos: *Rousseau e Marx; Umanesimo positivo e emancipazione marxista; La libertà comunista; Logica come scienza positiva; Critica del gusto.*

En una de sus obras más importantes, Carlos Marx escribe:

Sólo la Revolución Francesa completó la transformación de las clases políticas en clases sociales; o, más exactamente, transformó las diferencias de clase social dentro de la sociedad civil en diferencias puramente sociales, diferencias en el plano de la vida privada que no tenían importancia en la vida política. Así se produjo la separación de la vida política respecto de la sociedad civil (una separación que no existió en la sociedad feudal)... Y, en esa misma sociedad, tales diferencias dejaron de constituir barreras permanentes; se trasformaron, en cambio, en fronteras franqueables, y el principio en virtud del cual se las franqueaba era el del libre albedrío. Sus criterios principales son el *dinero* y la *cultura*[1].

Guiándose por estos criterios, Marx esbozó el siguiente concepto correlativo de revolución "política", o burguesa (que, dice, ya constituía un "sueño utópico" en la Alemania semifeudal de la década del 1840):

[1] Carlos Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Die Frühschriften*, publ. por S. Landshut (Stuttgart: 1953).

¿Qué se necesita para tener una revolución parcial, o *meramente* política? Simplemente esto: que *una parte de la sociedad civil se emancipe* y conquiste la hegemonía; y que una clase asuma, *a partir de su propia situación,* la emancipación general de la sociedad. Esta cierta clase emancipa al conjunto de la sociedad, pero sólo con la condición de que *el conjunto de esa sociedad se encuentre en la misma situación que esa clase*; a saber, que posea riqueza y cultura, o que sea capaz de procurárselas [2].

En otras palabras, según Marx, esa "cierta clase" *no* emancipa, en verdad, a *toda* la sociedad. Más adelante encontramos la conclusión de Marx, acerca del "papel del libertador": corresponde esencialmente al proletariado como clase que, "al organizar todas las condiciones de la existencia humana sobre la base de la *libertad social*" —y no sólo de la libertad "política"— transforme la emancipación parcial, o burguesa, en una emancipación "general y humana" del hombre [3].

Ahora bien, ¿es totalmente cierto, y es una verdad total, que la revolución "política" o burguesa (aquella que considera la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley) sólo libera a aquellos que pertenecen a la clase burguesa? ¿Que no libera, desde el punto de vista de las garantías constitucionales, a toda la sociedad como *Estado*? En otras palabras, ¿es absolutamente veraz decir que sólo la revolución "social" —o sea, aquella que materializa la libertad "social" o la libre expansión de la sociedad en todos los niveles— conquista una emancipación "general y humana" del hombre?

Éste es el gran dilema del cual el socialismo científico no puede desentenderse, como se ha desentendido el marxismo tradicional. Marx siempre permaneció fiel, en sustancia, a su crítica juvenil, drástica y unilateral de la revolución burguesa. Pero, si bien Marx tenía una conciencia tan aguda del carácter históricamente necesario de la infraestructura jurídica burguesa que se refirió a la prolongación de la misma en el Estado socialista [4], nunca se preocupó demasiado por destacar

[2] Carlos Marx, Introducción, *Crítica de la Filosofía del Derecho,* de Hegel, 1844.

[3] Véase *Sobre la cuestión judía* (1844).

[4] O sea, bajo la apariencia de la "igual" medida en la distribución de las mercancías producidas por el trabajo común, *derecho residual*

también la necesidad de prolongar, en ese mismo Estado socialista, las garantías jurídicas y constitucionales para cada ciudadano individual. Sin duda, estaba demasiado sumergido en el problema de la revolución "social" para poder percibir la herencia sustancial e irrefutable que la revolución "política" legaría al futuro (a saber, el grado de perduración de ciertos valores burgueses), tal como lo había percibido plenamente en relación con el pasado medieval. En *La guerra civil en Francia*, Marx dice que el auténtico secreto de la Comuna de 1871 "consiste en que será, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, el resultado de una lucha entre productores y explotadores; será la forma política, a ser descubierta eventualmente, bajo cuyo régimen resultará posible concretar la emancipación económica del trabajador". Lenin se guió al respecto por Marx con su teoría de la "dictadura del proletariado" [5]. Conviene destacar que Lenin consideraba que "democracia significa igualdad", pero una igualdad de naturaleza sólo social, porque, como él mismo lo explica [6]: "Se puede comprender la extraordinaria importancia atribuida a la lucha del proletariado por la igualdad, y a la misma palabra igualdad, si se la entiende correctamente en el sentido de *supresión de clases*".

Cuando se estudia este problema de la relación del marxismo con la herencia jurídica sustancial recibida de la revolución burguesa —un problema que llegó a la mayoría de edad, históricamente, en los últimos cuarenta años, pero al cual se encuentra una solución (y no meramente histórica) en la filosofía socialista soviética del derecho— es prudente analizar en primer término el problema extremadamente complejo de lo que se entiende por "democracia moderna", porque la dificultad en cuestión, una vez reducida a lo esencial, es idéntica a la que afecta a la relación entre la democracia (y revolución) social, y la democracia (y revolución) política. Empecemos, por lo tanto, por examinar, en ese contexto,

---

de la economía burguesa, según lo explicó Marx en *Crítica del Programa de Gotha*, su última obra teórica importante.

[5] Ver *El Estado y la revolución*, III, 5, donde aparece —en el contexto ligeramente pasado de moda de la "destrucción del Estado parásito"— el texto de Marx arriba citado.

[6] *Ibid.*, V, 4.

dos facetas de los conceptos modernos de libertad y democracia. En verdad, más que "facetas", la libertad y la democracia modernas tienen dos caras, y dos almas: existe la libertad *civil*, o *política*, fundada por la democracia parlamentaria o política y teorizada por Locke, Montesquieu, Kant, Humboldt, Constant; y existe la libertad *igualitaria*, o *social*, fundada por la democracia social y teorizada primeramente por Rousseau y luego, en forma más o menos explícita, por Marx, Engels y Lenin.

La libertad civil —la llamada libertad "burguesa"— es, en su sentido histórico y técnico, la libertad, o el complejo de libertades, de los miembros de una "sociedad civil" de clases compuesta por productores individuales. Es el conjunto de las libertades o de los derechos de iniciativa económica individual, de respeto de la propiedad privada de medios de producción, de hábeas corpus, de culto, de conciencia, de prensa, etc. (El problema implícito en nuestro punto de partida consiste precisamente en saber si algunos de estos derechos trascienden o no el Estado burgués y se aplican al hombre *universal* que compone cualquier cuerpo jurídico.) Las principales expresiones jurídico-políticas de la libertad civil consisten básicamente en la separación de los diversos poderes del Estado, y en la organización del poder legislativo como representante de la soberanía nacional, a saber, el parlamentarismo del Estado liberal burgués.

A su vez, la libertad social o igualitaria expresa una aplicación que es universal e incondicional porque es apolítica. Implica el derecho de *todo ser humano* al reconocimiento *social* de sus *aptitudes y posibilidades personales*; es, en síntesis, la aplicación práctica genuina y absolutamente democrática, del criterio de mérito (y por consiguiente de justicia); en otras palabras, es el reconocimiento del potencial social del individuo humano *in genere*, como persona. En consecuencia, la libertad social es algo más que la simple libertad, porque también significa justicia social; es, en realidad, una especie de *libertas major*, en la medida que es la libertad de las masas. "Yo imaginé que el estar dotado de talento representaría la mayor protección contra la miseria." Ésta fue la protesta típica de Jean-Jacques Rousseau, que todavía conserva su validez. La adoptó Engels, quien agregó que la forma más su-

yendo cualquier explotación del trabajo ajeno"). Estos ciudadanos gozan del "derecho de *propiedad personal* como ciudadanos sobre el producto de su trabajo y sus ahorros, sobre su casa... sus *bienes de consumo* y artículos de *utilidad* personal, así como del *derecho a heredar la propiedad personal de los ciudadanos*". A ello se puede agregar que después de restaurada la libertad de culto, la religión perdió su tradicional carácter de "opio del pueblo" y ya no está reglamentada por el derecho público; ahora se ha trasformado en un asunto estrictamente privado. Por lo tanto, es obvio hasta qué punto las normas del "Estado legítimo" han sido simultáneamente *conservadas* y *transformadas, dotadas de otro valor* y *renovadas,* en la filosofía progresista político-socioeconómica de un Estado socialista como "Estado de *todo* el pueblo" (Kruschev). Y conviene destacar que la precisa sustancia histórica de estos hechos, rectifica lo que persiste de abstracto y dogmático en el optimismo liberal de la generosa "necesidad" de Bobbio.

Respecto del *porqué* de esta restitución socialista de las normas del "Estado legítimo", baste decir que en tanto exista el Estado —aun un Estado esclarecido como el socialista— el principio fundamental del "Estado legítimo", a saber, el principio de la limitación del poder del Estado sobre la persona de los ciudadanos, conservará su preponderancia; en verdad, subestimarlo implicará pagar un precio incalculable en forma de intranquilidad y sufrimientos humanos. (Para tener un ejemplo de estas consecuencias, basta pensar en un importante corolario de este principio, el derecho de hábeas corpus, y en las violaciones que se cometieron contra el mismo durante la era stalinista.) En consecuencia, tal como dice Bobbio, es indiscutiblemente cierto que "es muy fácil desentenderse del liberalismo si se lo identifica con la teoría y la práctica de la libertad como poder de la burguesía; pero es mucho más difícil hacerlo cuando se identifica al liberalismo con la teoría y la práctica de la limitación del poder del Estado... porque la libertad, como poder para *hacer* algo, sólo alcanza a aquellos que son sus felices usufructuarios, en tanto que la libertad como *eliminación de las trabas* para la acción alcanza a *todos* los hombres"[9] (bastardillas nuestras, G. d. V.). La base de

[9] Bobbio, op. cit.

esta limitación se halla expresada en el principio ético kantiano según el cual "el hombre es siempre un fin, y nunca un medio". Y, aunque parezca paradójico, este principio sólo se aplica plena y universalmente en el sistema legal socialista soviético, porque el socialismo *renovó* los derechos subjetivos o libertades civiles *inspirados por este principio*; y dicha aplicación consiste en la extirpación del derecho a la propiedad privada de los medios de producción —entre otros—, con todos los abusos implícitos en tal propiedad. Así, el espíritu liberal, profundo y original, de la reciente historia socialista, está destinado a sorprender al filósofo liberal más crítico.

Por consiguiente, para llegar a una conclusión acerca de la herencia jurídica burguesa que se manifiesta en el Estado socialista, es necesario recordar: 1) que en las garantías constitucionales socialistas se produce una *renovación* de las libertades civiles así como del parlamentarismo estilo consejo-popular (los soviets), y del derecho económico-burgués expresado en el aforismo "para una parte de trabajo, una parte igual de bienes" (y, respecto a este último derecho, corresponde destacar que la *renovación* socialista resalta en el reconocido carácter *social* del trabajo y de su fruto); 2) que el agente catalítico que renueva la sustancia del Estado liberal y lo transforma en la realidad del Estado socialista es la igualdad asentada sobre el materialismo; 3) que, finalmente, según la teoría marxista-leninista clásica, el Estado se "extinguirá" en aquella "sociedad de hombres libres e iguales" que será la sociedad comunista auténtica y propiamente dicha, o sea, una sociedad sin clases en la cual "las funciones públicas perderán su carácter político y se convertirán simplemente en funciones administrativas destinadas a ayudar a los miembros de la sociedad" [10].

En la sociedad comunista actual se puede reconocer el Programa de Acción presentado en el XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el cual se esbozaron "los métodos de desarrollo para pasar a una sociedad comunista en los próximos veinte años". Por ejemplo: "La clase trabajadora es la única clase de la historia que no se propone perpetuar su propio poder... La transición al comunismo significa

[10] Engels, citado por Lenin en *El Estado y la revolución*.

el máximo desarrollo de la libertad personal y de los derechos de los ciudadanos soviéticos... El aumento del bienestar material, del nivel cultural, y de la conciencia de los trabajadores, encierra la promesa del arribo final a la completa sustitución de la tragedia de la justicia penal por la educación correctiva... La evolución de la organización socialista del Estado conducirá gradualmente a su trasformación en una república comunista de autogestión en la cual los soviets, los sindicatos, las cooperativas y otras asociaciones de trabajadores actuarán unidos. Este proceso impulsará un mayor desarrollo de la democracia (social)... Los órganos de planificación y de ejecución, de dirección económica y de desarrollo cultural, que actualmente se hallan integrados en el aparato del Estado, perderán su carácter político y se convertirán en organismos de autogestión social. La sociedad comunista será una comunidad altamente organizada de trabajadores... El curso de la historia conduce inevitablemente a la desaparición del Estado. Y como el Estado habrá de extinguirse finalmente, es necesario materializar para ello tanto las condiciones internas (la construcción de una sociedad comunista avanzada) como las condiciones externas (una solución definitiva, en el área internacional, de las contradicciones entre el capitalismo y el comunismo... en favor del comunismo)".

Las preocupaciones legales del socialismo parecen confluir en un complejo de esos problemas económicos y sociales, de naturaleza esencialmente política, que se han acumulado desde el advenimiento del "Estado legítimo". Bajo la influencia comunista, se transforman aún más en una síntesis histórica de Rousseau y Kant —a saber, la libertad como una función de igualdad, y viceversa— donde la "voluntad soberana general" de Rousseau ya no se *reduce* a una soberanía popular, nacional burguesa, sino que se *verifica* como soberanía de la clase trabajadora. Además, es capaz de aceptar y conciliar, en su centralismo democrático de la clase trabajadora, aquellas libertades burguesas que no se oponen a la libertad de las masas. Por otra parte, la estructura jurídica de Kant, renovada por ese centralismo de la clase trabajadora (y sólo en virtud de esta renovación) alcanza el valor universal al que aspiraba en vano con su rigidez burguesa originaria. Al respecto, corresponde observar que: 1) la continuidad en

la senda del desarrollo histórico (o sea, la lucha de clases que culmina en un Estado socialista), o la continuidad en la senda del liberalismo kantiano no apriorístico, constituye una clara ratificación de los fundamentos clásicos del pensamiento tanto de Kant como de Locke (contra la opinión del difunto Solari); además, se puede explicar la validez histórica del pensamiento de Kant por la circunstancia de que es superior al de Locke, en su formulación racional; 2) no resulta concebible, en este liberalismo kantiano tan paradójicamente universalizado en el derecho socialista, que el hombre pueda descansar "eternamente" satisfecho (como lo imaginó Solari, con respecto al liberalismo kantiano originario), porque es obvio que este liberalismo no durará más que el Estado socialista, y éste está destinado a disolverse finalmente en la autogestión social de la sociedad comunista sin clases.

¿Cómo es posible entonces acusar al Estado socialista soviético —un Estado de *todo* el pueblo— de "totalitarismo"? Por muy persistente que sea esta imputación, sólo se la puede explicar por un egoísmo ciego, fundado en el interés clasista. Sea como fuere, la verdad aflora poco a poco, tal como se puede observar en la literatura jurídica reciente. En los últimos tiempos Michel Mouskhély y Zygmunt Jedryka [11], entre otros, dieron una idea bastante clara de la filosofía soviética del derecho socialista. Aquí, por ejemplo, figura un elemento que se remonta a Rousseau: "Al consagrar el control de los electores sobre los elegidos, y su ejecución práctica (la *revocación* [destitución de representantes electos]), la Constitución de 1936 (Artículo 142, que figura con el mismo número en la Constitución de 1960), parece inspirarse en las ideas de Rousseau... A partir del precedente de 1936, la participación del pueblo en el proceso legislativo exige que, antes de que los organismos competentes adopten reformas trascendentales, éstas sean sometidas a una consulta pública... Las conferencias de trabajadores, programadas regularmente por el Comité Central del Partido y por el gobierno, proporcionan otro ejemplo de *la participación del pueblo en la dirección de los asuntos públicos*. Cuando se debe discutir una cuestión concreta, estudiar un determinado problema jurídico, aplicar una decisión, se

[11] *Le gouvernement de l'URSS* (París: Presses Universitaires, 1961).

convoca a los interesados... Así podemos referirnos, en esta medida, a una participación indirecta de las masas en la labor legislativa del Estado... En el caso de las organizaciones profesionales, esta colaboración implica prácticamente una coparticipación en el poder público. En las cuestiones vinculadas con el trabajo y los salarios, el Estado las asocia al ejercicio de sus derechos legislativos y ejecutivos. En consecuencia, en esta área las decisiones emanan conjuntamente del Comité Central del Partido, el Consejo de Ministros y el Consejo Central de Sindicatos... *De modo que en el caso de los sindicatos, la participación en la legislación y en la administración es directa*" [12] (bastardillas nuestras, G. d. V.). Y he aquí el elemento kantiano: "Quienes ejercen actualmente el poder, hacen todo lo posible *por garantizar y salvaguardar los derechos esenciales del hombre y del ciudadano ante los organismos de instrucción judicial.* 1) *El tribunal, único administrador de justicia*... Por consiguiente, sólo los organismos judiciales ordinarios pueden juzgar y condenar. Al perder su omnipotencia en el Estado, la Policía de Seguridad también pierde su carácter de policía política... en consecuencia, ahora los tribunales ordinarios juzgan con mucha más tolerancia numerosos actos que anteriormente se giraban a los tribunales "policiales", o a los que se aplicaba un criterio extremadamente riguroso pues se los consideraba crímenes contrarrevolucionarios o violaciones de la disciplina socialista del trabajo. 2) *La participación de asesores populares en la consideración de los casos en todos los tribunales,* el principio de los tribunales colegiados... Los asesores populares participan activamente no sólo en las sesiones, sino en todas las etapas del procedimiento y de la instrucción judicial. La opinión de cada uno de ellos pesa tanto como la del juez... 3) *La elegibilidad de los jueces y de los asesores populares*... los mandatos de todos ellos pueden ser revocados por sus electores o por decisión de un tribunal. De este principio deriva, lógicamente, el deber de los magistrados soviéticos de presentar informes a sus electores, y el deber de estos electores de solicitar informes periódicos... 4) *La independencia de los jueces y su*

[12] Mouskhély y Jedryka, op. cit., págs. 176 y sigs.; cf. también pág. 175.

exclusivo sometimiento a las leyes. El principio constitucional de la independencia de los tribunales tiene un corolario indispensable: la independencia de los jueces..." [13].

Para resumir el sustancial contraste jurídico entre el presente y el pasado (años de dictadura del proletariado) soviéticos, vale la pena citar el siguiente juicio terminante de Rudolf Schlesinger acerca de Pasukanis y su escuela de derecho penal, tan famosos en las décadas del 20 y del 30: "En la teoría general del derecho de Pasukanis estaba lógicamente implícito que, mientras existieran clases antagónicas y todavía fuera necesario un derecho penal, era inevitable que el derecho estuviese orientado por el principio de 'equivalencia', o para decirlo en términos sencillos, por el principio 'ojo por ojo, diente por diente'. En caso contrario el derecho penal, al esforzarse por ser justo en el caso de un individuo culpable, habría perdido su *sensibilidad premonitoria,* y por consiguiente su eficacia preventiva general" [14] (bastardillas nuestras, G. d. V.).

ψ

Ahora que hemos llegado al final de esta investigación, debemos detenernos a analizar la dialéctica de esas dos expresiones modernas de libertad, la civil y la igualitaria. El sistema legal soviético brinda el ejemplo histórico más avanzado de esta dialéctica, a pesar de que aún no materializó la magnitud total de la libertad igualitaria, porque dicho sistema marcha hacia una igualdad *social* universal para todos los individuos y, como tal, está condicionando la trascendencia histórica de la libertad civil para que eventualmente ésta sea absorbida en un complejo de libertades civiles esenciales, o sea, para que quede reducida a sus esencias humanas por la abolición de la libertad-privilegio de la propiedad privada de los medios de producción [15]. Ello significa que en su realización plena la

[13] Ibíd., págs. 234 y sigs. Cf. también de T. Napolitano, *Il nuovo codice penale sovietico* (Milán, 1963).

[14] *La Teoria del diritto nell'Unione Sovietica* (Turín: Einaudi, 1952), pág. 266.

[15] Al respecto, existen algunos textos particularmente relevantes que resultaron de una confrontación, típica de Rousseau, entre la Francia absolutista y la Inglaterra parlamentaria del siglo XVIII: 1) "En Ingla-

libertad igualitaria trascenderá la simple libertad civil y, con ella, al Estado en general (incluyendo al Estado socialista) con sus clases. Esta premisa se está cumpliendo en la sociedad comunista que carece de clases y es metapolítica, y que tiene bases económicas adecuadas a su función. ¡He aquí el destino paradójico, o quizás simplemente el destino histórico, de esa libertad concebida originariamente sobre la base del moralismo humanitario, y por consiguiente interclasista, de Rousseau!

A la vez, se debe recordar que por muy disímiles que parezcan estas dos formas de libertad desde el punto de vista de

---

terra —escribe Saint-Preux a Julia en *Nouvelle Héloïse*, II, 19—, es muy distinto... Como la gente participa en el gobierno, la reputación pública de cada individuo es el mayor instrumento de crédito". 2) "Por cuyo motivo (Saint-Preux) prefiere ejercitar sus talentos en Inglaterra y no en Francia". (J. J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, París, 1961, Vol. II, págs. 263, 783.)

Corresponde destacar que: a) El interés de Rousseau por un gobierno democrático burgués de estilo inglés se inspira en el reconocimiento que la sociedad otorga al mérito individual (de los "advenedizos" de clase media: "¿Julie [la noble Julie, dama de categoría] decidirá convertirse en esposa de un advenedizo?) En Inglaterra..., si bien la costumbre tiene menos peso que en Francia, existen sin embargo formas más honorables para hacer las cosas. Como el pueblo participa en el gobierno, la reputación pública individual es el mayor instrumento de crédito". b) Sólo en el igualitarismo de clase media que engendra a los advenedizos, la democracia política y la democracia social tienen un punto en común, en la medida que la primera está condicionada por la segunda. Y en esto Rousseau participó en la gloriosa responsabilidad de quienes gestaron la Revolución Francesa. Pero aquí no se agota la influencia histórica de Rousseau —de su *élan* social-democrático— dirigido contra la igualdad burguesa restringida que fue superada por el igualitarismo universal del mérito (y el trabajo) que es la esencia de la democracia social. (*"Honro el mérito* en las *clases más bajas"*. [*Carta a Bordes*, 1740].) Y esto explica la crítica de Rousseau al sometimiento general de los pobres respecto de los ricos... crítica ésta que Marx aprovechó para sus propios fines en *Das Kapital* (I, 3, c. 30). c) Así es posible comprender las diferencias correspondientes entre los dos métodos políticos, el democrático burgués y el social democrático: el primero consiste en el parlamentarismo y el constitucionalismo como una función de la soberanía nacional popular; el segundo consiste en una democracia que actúa en función de una soberanía radical popular. Tal como hemos visto, los dos métodos armonizan sólo en esa síntesis sociopolítica original representada por el sistema jurídico socialista soviético, que no es en sí mismo sino un preludio de aquella sociedad comunista que verá el triunfo final de la libertad igualitaria, tal como lo describieran Marx en *Crítica del Programa de Gotha* (1875), y Lenin en *El Estado y la revolución*

las fórmulas utilizables [16], ambas se complementan sólo en el Estado socialista, y más precisamente en la renovación de, o en la reducción a, las esencias humanas de la libertad civil dentro de la expansión de libertad igualitaria propia del centralismo de la democracia de trabajadores; y así se resuelve esta antinomia que afectó a toda la historia de la libertad y de la democracia modernas. En el sistema del derecho socialista (soviético), coexisten, en consecuencia, la libertad-en-función-de-igualitarismo (la libertad mayor de Rousseau) y el igualitarismo-en-función-de-libertad (la libertad menor de Kant), de modo tal que el proletariado soviético se está convirtiendo en libertador de la raza humana porque al conferir, en cooperación con su gobierno, un adecuado exponente igualitario a las leyes civiles, asegura la efectividad de las mismas. Por lo tanto toda libertad civil, o por lo menos todas aquellas que son dignas de ese nombre, son comparables a una cantidad que tiene un exponente no inferior a sí mismo; y éste es el exponente igualitario que otorga a todo derecho civil o libertad el grado de valor que le impide degenerar en privilegio. Así, la libertad mayor garantiza la menor.

Si el derecho del ciudadano al voto (una típica libertad civil o constitucional) no hubiese tenido como objetivo la afirmación de su dimensión igualitaria, en la medida en que es el efecto del reconocimiento social conferido a los méritos personales de cada miembro del "tercer Estado" (y en consecuencia es el medio de ingreso en la vida social de una nueva clase y de ascenso dentro de ella), ¿qué valor habría tenido para el progreso civil? En cambio, ¿no es cierto que la discriminación burguesa originaria entre ciudadanos "activos"

(1917). Véase más arriba el retorno triunfal del criterio de Rousseau acerca de la sociedad que *reconoce los méritos o talentos o aptitudes* de cada hombre tal como está expresado en la fórmula marxista: "de cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades"; y véase mi *Rousseau e Marx* (Roma, 1962), págs. 43-58 y 75-88, para un análisis dialéctico del siguiente pasaje fundamental y concluyente (entre otros) del *Discurso sobre el origen y fundamentos de las desigualdades entre los hombres:* "El *rango* de los ciudadanos se ha de regular... según los verdaderos *servicios* (o sea, proporcionalmente a sus talentos y fuerzas) que hayan rendido al Estado".

[16] Por ejemplo, la de la libertad social para el potencial humano de cada individuo, o la de la libertad como garantía de que el Estado no impondrá trabas a la persona.

y "pasivos" —o, según palabras de Kant, entre "ciudadanos" y "asociados"— provocó, por su carácter antiigualitario, la declinación de este "derecho" al voto a la categoría de privilegio? Lo que la burguesía ha de introducir, tarde o temprano, es esa típica institución igualitaria llamada *sufragio universal*, con todos los recursos de las técnicas electorales modernas [17].

De igual modo, el derecho a la propiedad privada de los medios de producción degeneró en un privilegio porque impide que se otorgue un justo reconocimiento social a los méritos personales de los miembros del cuarto Estado (de las clases asalariadas), y por consiguiente excluye también el desarrollo de la personalidad individual. En consecuencia, el exponente igualitario inferior e insuficiente que corresponde en la actualidad a este derecho degrada la propiedad burguesa hasta ese nivel de privilegio en el que siempre interviene una acción revolucionaria en defensa de la libertad igualitaria. Esta acción revolucionaria se manifiesta hoy en forma de democracia socialista; ayer se manifestó como democracia parlamentaria contra la nobleza y el clero propietarios, etc. El proceso histórico de nivelación entre el exponente igualitario y su correspondiente libertad civil culmina en el sistema jurídico propio de un auténtico Estado socialista, un sistema en el cual se eliminan las libertades civiles con un exponente igualitario inferior (tales como la libre empresa económica y la correlativa propiedad privada de los medios de producción), y se conservan aquéllas que tienen exponentes igualitarios adecuados (entre las cuales, además del *hábeas corpus*, se encuentra la propiedad para uso personal tal como la contemplan los códigos soviéticos actuales). En esta forma desaparece la tensión entre la democracia política y la democracia social, entre la libertad civil y la libertad igualitaria; tensión ésta que no tiene lugar en una sociedad comunista que presupone la extinción del Estado (socialista) y, simultáneamente, la desaparición de las clases, y que implica por consiguiente el triunfo de la libertad igualitaria. Semejante situación concuerda con la definición de una "sociedad de miembros libres e iguales", a saber, una sociedad cuyo lema sea "de cada cual

[17] Cf. la Ley italiana de fraudes, del 31 de marzo de 1953.

según su capacidad, a cada cual según sus necesidades" [18]. Este carácter clásico persiste en el "Estado popular" que es actualmente la Unión Soviética, con su sistema jurídico socialista, y se manifiesta en la participación directa de los sindicatos de trabajadores en la legislación y la administración. Ello significa que la institución del sindicato pertenece a la esfera del poder público antes de pertenecer a la esfera de las libertades ciudadanas o de las libertades civiles.

Ya hemos contestado *implícitamente* los interrogantes planteados por aquellos textos clásicos del marxismo citados al comienzo. Ahora, digamos *explícitamente* que no es absoluta y totalmente cierto que la revolución política o burguesa emancipó sólo a la burguesía, a pesar de que asentó los cimientos —coronados, paradójicamente, por el sistema legal socialista del actual Estado soviético— para la emancipación político-jurídica de *toda la sociedad como sociedad,* o sea, de la sociedad edificada sobre la relación de los gobernantes con los gobernados. Así, mientras exista un Estado, aunque sea un Estado proletario, conservará su valor aquella admonición de Montesquieu inspirada por la monarquía absoluta de su época, pero aplicable a todo poder político, incluso el de los trabajadores: "es de importancia capital el no denigrar ni degradar la naturaleza humana" [19]. Por lo tanto, la emancipación humana del hombre —en la medida que es posible antes del advenimiento de la sociedad comunista— requiere y comprende tanto la libertad política como la libertad social; o mejor aún, la primera en armonía con la segunda.

[18] Marx, *Crítica del Programa de Gotha.*
[19] *Esprit des Lois,* XV, 1.

IX

LA TRIPLE REVOLUCIÓN

Una carta

El Comité Ad Hoc de la Triple Revolución envió el 22 de marzo de 1964 al presidente Lyndon B. Johnson la carta que se reproduce a continuación. Poco tiempo después llegó la respuesta de la Casa Blanca, firmada por Mr. Lee White, consejero especial adjunto del presidente. La carta al presidente, junto con el Informe, se envió también a los jefes de la mayoría y de la minoría del Senado y de la Cámara de Representantes y al Secretario de Trabajo. He aquí los textos:

22 de marzo de 1964

Estimado señor presidente:

Adjuntamos y ponemos a su consideración un memorándum, La Triple Revolución. Este memorándum emanó de un presentimiento acerca del futuro de la nación. Los hombres y las mujeres que lo firman piensan que ni los norteamericanos ni los dirigentes de éstos perciben la magnitud y la aceleración de los cambios que se producen en torno a ellos. Estos cambios, económicos, militares y sociales, integran La Triple Revolución. Creemos que en un futuro muy próximo estos cambios obligarán a adoptar, de buen o mal grado, medidas públicas que superarán radicalmente todo lo hasta ahora propuesto o planeado.

Aplaudimos el espíritu que inspiró la Guerra contra la Pobreza anunciada recientemente, y la creación de nuevas comisiones que se ocuparán de la dislocación económica y de

la automación. Este memorándum expone, respetuosamente, las razones históricas y tecnológicas por las cuales semejantes tácticas parecen condenadas a resultar insuficientes. Las circunstancias radicalmente nuevas reclaman estrategias radicalmente nuevas.

Creemos que si no se adoptan medidas similares a las que sugerimos en La Triple Revolución, el país se hundirá en un caos económico y social sin precedentes. El propósito de nuestro informe consiste en demostrar por qué se están produciendo transformaciones drásticas en nuestra organización económica, cuál es la relación de las mismas con el movimiento cada vez más vigoroso en favor de los plenos derechos para los negros, y cuál es, a nuestro entender, el programa mínimo, público y privado, que se debe adoptar.

Lo saludamos muy atentamente,

DONALD G. AGGER
Dr. DONALD B. ARMSTRONG
JAMES BOGGS
W. H. FERRY
TODD GITLIN
ROGER HAGAN
MICHAEL HARRINGTON
TOM HAYDEN
RALPH L. HELSTEIN
Dr. FRANCES W. HERRING
Gral. de Brig. HUGH B. HESTER
GERALD W. JOHNSON
IRVING F. LAUCKS
GUNNAR MYRDAL
GERARD PIEL
MICHAEL D. REAGAN
BEN B. SELIGMAN
ROBERT THEOBALD
WILLIAM WORTHY
ALICE MARY HILTON
DAVID T. BAZELON
MAXWELL GEISMAR
PHILIP GREEN
H. STUART HUGHES
LINUS PAULING
JOHN WILLIAM WARD

CASA BLANCA, Washington
6 de abril de 1964

Estimado Mr. Ferry:

El presidente me solicitó que les agradezca su carta del 22 de marzo, en la que adjuntan el memorándum La Triple Revolución, elaborado por su Comité.

En los últimos meses el presidente ha adoptado varias medidas vinculadas con los problemas que ustedes discuten en su memorándum: pobreza, desocupación y transformación

tecnológica. Comprometió a esta Administración en una lucha sin cuartel contra la pobreza y tal como ustedes sin duda sabèn, envió al Congreso nuevos e importantes proyectos de ley que aportarán las armas necesarias para continuar esta guerra.

El 21 de diciembre creó el Comité acerca del Efecto Económico de la Defensa y el Desarme. Este Comité centralizará el estudio y la coordinación de las actividades de la rama ejecutiva con el propósito de ayudarnos a comprender con más precisión el efecto económico que tendrán las modificaciones en los gastos de defensa. El presidente también solicitó al Congreso que cree una comisión presidencial encargada de estudiar qué consecuencias tienen los cambios tecnológicos para la economía, y de recomendar medidas que aseguren el usufructo de todas las ventajas de la tecnología, reduciendo simultáneamente al mínimo cualquier efecto adverso posible.

Los rápidos adelantos tecnológicos y los cambios radicales en la orientación y ubicación de la actividad económica plantean a la nación tanto problemas como desafíos. Es evidente que su Comité ha pretendido analizar estas cuestiones con un espíritu completamente nuevo. Pueden ustedes estar seguros de que todos aquellos miembros de la rama Ejecutiva a los que conciernen estos problemas estudiarán con la mayor atención el análisis y las recomendaciones del Comité.

Los saluda muy atentamente,

LEE C. WHITE
Asesor Especial Adjunto del Presidente

Mr. W. H. Ferry
Comité Ad Hoc de la Triple Revolución

La Triple Revolución

Esta declaración ha sido escrita con la certidumbre de que la humanidad se encuentra en una coyuntura histórica que exige un replanteo fundamental de los valores y de las instituciones existentes. En este momento asistimos a tres revoluciones independientes que se vigorizan mutuamente:

La revolución automatizadora: Ha comenzado una nueva era de producción. Sus principios organizativos son tan distintos de los de la era industrial como los de ésta lo fueron de los de la era agrícola. La revolución automatizadora fue una consecuencia de la combinación de la computadora con la máquina automatizada autorregulable. De esta combinación resultó un sistema de capacidad productiva prácticamente ilimitada que requiere cada vez menos trabajo humano. La automación ya está reorganizando el sistema económico y social para adaptarlo a sus propias necesidades.

La revolución de los armamentos: Se han perfeccionado nuevos tipos de armas que no pueden ganar guerras pero que son capaces de arrasar la civilización. Sólo ahora empezamos a comprender que las grandes armas desterraron la guerra como método para resolver los conflictos internacionales. La amenaza siempre presente de la destrucción total está atemperada por la conciencia de que la guerra es en última instancia inútil. En general se admite la necesidad de un "mundo sin guerras", aunque el proceso para llegar a esta meta será largo y angustioso.

La revolución de los derechos humanos: Es evidente que existe un clamor universal en demanda de derechos humanos. Este hecho continúa reflejándose dentro de los Estados Unidos en el movimiento por los derechos civiles. Pero dicho movimiento no es sino el síntoma local de una tendencia mundial hacia la instauración de regímenes sociales y políticos en los cuales todo individuo se sienta estimado y ninguno se sienta rechazado por motivos raciales.

ψ

◆ En esta declaración nos preocupamos especialmente por el primero de los citados fenómenos revolucionarios. Ello no implica que subestimemos la importancia de los otros dos. Por el contrario, afirmamos que la simultaneidad e interacción de las tres revoluciones es la que revela la necesidad de modificar radicalmente nuestra actitud y nuestro sistema. Para crear en los Estados Unidos una atmósfera que permita discutir y resolver sensatamente el problema capital, el de la paz, es indispensable adoptar una política justa que contemple las

exigencias de la automación y que extienda los derechos civiles a todos los norteamericanos.

El negro reclama, por razones de elemental justicia, su plena participación en la vida económica y social norteamericana. Entiende que la existencia de adecuadas oportunidades de trabajo representa un medio primordial para alcanzar este fin: la Marcha sobre Washington reclamaba libertad y empleos. Actualmente no se satisface la reivindicación negra del derecho a trabajar. Los negros integran el más castigado de los muchos grupos que la automación desplaza de la economía. No hay motivos para suponer que la tasa de desocupación de los negros se reducirá sustancialmente. Las promesas de trabajo constituyen una burla cruel y peligrosa para los centenares de miles de negros y blancos que son especialmente vulnerables a la automación por razones de edad o de educación insuficiente.

Es imposible satisfacer este reclamo del movimiento por los derechos civiles dentro del actual contexto de la sociedad. El negro está tratando de ingresar en una comunidad social y en un sistema tradicional de trabajo-e-ingresos que están disipándose incluso para el trabajador blanco hasta ahora privilegiado. Los empleos desaparecen por obra de máquinas muy eficientes y cada vez más baratas.

ψ

◆ Los Estados Unidos se guían por la tesis, consagrada en la Ley de Empleos de 1964, según la cual toda persona podrá conseguir empleo si así lo desea, en tanto que este empleo le proporcionará los recursos necesarios para vivir y mantener decentemente a su familia. Así, el empleo se convierte en el mecanismo general por intermedio del cual se distribuyen los recursos económicos. Los desocupados sólo tienen un ingreso mínimo, que apenas basta para cubrir las necesidades elementales de la vida, y que capacita a quienes lo reciben para funcionar sólo como "consumidores mínimos". Por lo tanto, no se producen aquellas mercancías y servicios que necesitan estos consumidores en inferioridad de condiciones, y que los mismos comprarían si pudiesen hacerlo. A su vez, esta cir-

cunstancia priva de empleo a otros trabajadores, reduciendo por consiguiente sus ingresos y consumos.

Las actuales tasas excesivas de desocupación se multiplicarían varias veces si las inversiones militares y espaciales no continuaran absorbiendo el 10 por ciento del producto nacional bruto (o sea, el total de mercancías y servicios producidos). Unos seis u ocho millones de personas están empleadas como consecuencia directa de compras para las actividades espaciales y militares. Por lo menos una cantidad igual conserva sus empleos como resultado indirecto de las inversiones militares o espaciales. En los últimos años, los presupuestos militares y espaciales absorbieron una proporción creciente de la producción nacional y brindaron un fuerte punto de apoyo para la economía.

Sin embargo, estos gastos son blanco de críticas cada vez más numerosas, parte de las cuales deriva de la convicción de que las armas nucleares eliminaron la guerra como método aceptable para resolver los conflictos internacionales. A comienzos de 1964, el presidente Johnson ordenó la reducción de algunos gastos militares. El Secretario de Defensa McNamara está clausurando astilleros, aeródromos y bases del ejército, y el Congreso presiona a la Administración Nacional del Espacio para inducirla a economizar. Hoy el futuro de estos fuertes propulsores de la economía ya no resulta tan claro como hace apenas un año.

ψ

Cómo se manifiesta la revolución automatizadora

La automación presenta las características de una revolución en el proceso productivo. Entre dichas características se encuentran: el desarrollo de técnicas radicalmente distintas y la consiguiente aparición de nuevos principios para organizar la producción; un replanteo básico de las relaciones entre el hombre y su medio; y un aumento dramático de la energía total, disponible y potencial.

La mayor diferencia entre las revoluciones agrícola, industrial y automatizadora consiste en la velocidad con que han evolucionado. La revolución agrícola comenzó hace varios mi-

lenios en el Medio Oriente. El desplazamiento desde la cacería y la recolección de alimentos destinadas a satisfacer las necesidades de la subsistencia hasta la agricultura sedentaria abarcó varios siglos.

En cambio, han transcurrido menos de dos siglos desde que comenzó la revolución industrial, y la mayor parte de la humanidad ya tiene un conocimiento directo y preciso de las nuevas técnicas de producción. Está difundida la idea de que esta divulgación acelerada constituyó la causa principal de que se expandiera la industrialización.

ψ

◆ En tanto que los rasgos más notables de la revolución automatizadora están restringidos por ahora a los Estados Unidos, es posible observar sus efectos casi inmediatos en todo el mundo industrial y en grandes sectores del mundo no industrial. El análisis y la crítica no tardan en seguir a esta observación. Los problemas que plantea la revolución automatizadora integran una nueva era en la historia de toda la humanidad, pero el pueblo de los Estados Unidos es el primero que los enfrenta. La forma en que los norteamericanos encaren la automación influirá sobre el curso de este fenómeno en el resto del mundo. Este país servirá de escenario para la primera representación del drama de las máquinas y el hombre, representación ésta a la que asistirá todo el globo.

El problema fundamental que la revolución automatizadora plantea en los Estados Unidos consiste en que invalida el mecanismo empleado hasta ahora para burlar los derechos del pueblo en cuanto consumidor. Hasta hoy los recursos económicos se distribuían sobre la base de los aportes a la producción, y las máquinas y los hombres competían por el empleo en términos de relativa igualdad. En el sistema automatizado en desarrollo, será posible lograr un rendimiento potencialmente ilimitado recurriendo a sistemas de máquinas que no necesitarán mucha cooperación de los seres humanos. A medida que las máquinas sacan la producción de manos de los hombres, absorben una proporción creciente de recursos, en tanto que los hombres desplazados pasan a depender de paliativos oficiales mínimos

y ajenos al problema en cuestión: seguro contra desempleo, seguro social, cuotas de asistencia social.

Estas medidas son cada vez más insuficientes para disimular una paradoja histórica: un sector sustancial subsiste con ingresos mínimos, a menudo inferiores a los calculados para definir la condición de pobreza, en una época en la cual existe suficiente potencial productivo para satisfacer las necesidades de todos los habitantes de los Estados Unidos.

El sistema industrial es incapaz de abolir la pobreza

Los análisis económicos convencionales niegan la existencia de esta paradoja o hacen caso omiso de ella. Presuntamente se subestimaría la demanda potencial, que una vez cubierta elevaría el número de empleos y proporcionaría ingresos a los usufructuarios de los mismos. La mayoría de dichos análisis económicos contemporáneos establece que es necesario recurrir a la totalidad de la fuerza de trabajo disponible y de la capacidad industrial para satisfacer las necesidades de los consumidores y de la industria y para proporcionar servicios públicos adecuados: escuelas, parques, caminos, casas, ciudades decorosas y agua y aire puros. Se arguye además que recurriendo a una gama de técnicas estipuladas se podría incrementar esta demanda hasta el nivel deseado, proporcionando dinero y máquinas para mejorar las condiciones de vida de los miles de millones de personas indigentes que habitan en otros países, las cuales necesitan alimentos y techo, ropas y máquinas, y todo aquello que las naciones industriales dan por presupuesto.

Es innegable que la automación aumenta las posibilidades de proporcionar recursos a los sectores públicos olvidados. También es indiscutible que la automación permitiría abolir la pobreza en nuestro país y en el extranjero. Pero el sistema industrial carece de mecanismos adecuados para permitir que estas posibilidades se conviertan en realidad. El sistema industrial fue ideado para producir una cantidad cada vez mayor de mercancías en la forma más eficiente posible, y se sobreentendió que la distribución del poder para adquirir estas mercancías se materializaría casi automáticamente. Ahora, el

hecho de que el nexo ingresos-según-empleos persista como el mecanismo principal para distribuir la demanda efectiva —para conceder el derecho a consumir— constituye el mayor freno a la capacidad casi ilimitada de un sistema productivo automatizado.

ψ

◆ Gobiernos recientes propusieron medidas destinadas a lograr una mejor distribución de los recursos y a reducir el desempleo total y parcial. Algunos de estos proyectos se han concretado. Pero la mayoría de ellos no obtuvo la aprobación parlamentaria. En todos los casos, muchos miembros del Congreso criticaron las medidas propuestas porque se apartaban de los principios tradicionalmente adoptados para distribuir los recursos y alentar la producción. Apoyados por economistas partidarios del equilibrio del presupuesto y por grupos interesados, defendieron la perpetuación de una maquinaria económica inspirada en las ideas de la época de escasez para hacer frente a la realidad de la abundancia producida por la automación. Estas críticas han implicado una pérdida de tiempo, han demorado la labor del Congreso y han hecho que este cuerpo pierda la perspectiva de los efectos entrelazados de la triple revolución.

Sólo se logrará una distribución adecuada de la abundancia potencial de mercancías y servicios cuando se comprenda que el principal problema económico no consiste en buscar la forma de aumentar la producción, sino en hallar el método para distribuir la abundancia que es la gran posibilidad de la automación. Es urgente introducir un cambio fundamental en los mecanismos empleados para asegurar los derechos del consumidor.

ψ

Hechos y cifras de la revolución automatizadora

Ningún observador responsable intentaría describir el ritmo exacto ni el alcance absoluto de un fenómeno que se desarrolla a tanta velocidad como lo hace la automación. No obstante, algunos detalles de esta revolución ya están claros:

• El ritmo de productividad aumentó desde que apareció la automación.
• Un sistema económico industrial inspirado en la escasez no ha sido capaz de distribuir las mercancías y los servicios abundantes producidos por un sistema automatizado o latentes en él.
• Así, el sobrante de capacidad y el desempleo coexistieron en niveles excesivamente elevados durante los últimos seis años.
• La causa subyacente del desempleo excesivo reside en que la capacidad de las máquinas se eleva mucho más rápidamente que la capacidad de muchos seres humanos para seguir su ritmo.
• Una clase permanentemente empobrecida y desocupada está enclavada en el seno de la abundancia potencial.

ψ

◆ A continuación aportamos pruebas de las afirmaciones precedentes:

1. El crecimiento más acelerado de la productividad por hombre-hora a partir de 1960, un año que marca el primer impulso visible de la revolución automatizadora, revela la mayor eficiencia de los sistemas de máquinas. En 1961, 1962 y 1963, el promedio de aumento de la productividad por hombre-hora fue superior al 3,5 por ciento, o sea que dejó muy atrás tanto el promedio histórico como el ritmo de posguerra.

Las empresas se sienten cada vez más atraídas por la automación. Incluso en la etapa presente, inicial, de la automación, los costos ya se han reducido hasta un punto tal que el precio de una máquina de buena calidad puede equivaler a un tercio de lo que actualmente se gasta en pagar un año de salarios al obrero al que ésta reemplaza. A partir de ahora se puede aguardar un incremento más rápido en la tasa de aumento de productividad por hombre-hora.

2. En los últimos años la demanda aumentó con la rapidez necesaria para mantener el pleno aprovechamiento tanto de la mano de obra como de la capacidad fabril. Existe la perspectiva de que resulte cada vez más difícil, a medida que trascurran los años, crear una demanda adicional suficiente. Ahora se necesita un incremento anual de 30 mil millones de dólares en el producto bruto nacional para impedir que aumente la tasa de desocupación. Se necesitaría un incremento adicional de 40

a 60 mil millones para reducir la tasa de desempleo a un nivel aceptable.

3. Durante la década del 60 la tasa oficial de desocupación permaneció en el 5,5 por ciento o por encima de esta cifra. La tasa de desocupación de los adolescentes ha ido aumentando en forma constante y ahora oscila alrededor del 15 por ciento. La tasa de desempleo de los adolescentes negros llega a aproximadamente el 30 por ciento. En los ghettos donde residen las minorías, la tasa de desempleo de los adolescentes supera a veces el 50 por ciento. Generalmente la tasa de desocupación de los negros duplica la de los blancos, cualesquiera sean su ocupación, su grado de educación, su edad o su sexo. Las condiciones de desempleo de otras minorías raciales son igualmente negativas. En las zonas postergadas la tasa de desempleo supera a menudo el 50 por ciento.

ψ

La desocupación es mucho más grave que lo que indican las cifras

Estas cifras oficiales subestiman seriamente el verdadero alcance de la desocupación. Las estadísticas no contemplan la desocupación parcial ni la desidia. Además del 5,5 por ciento de la fuerza de trabajo a la que se califica oficialmente de desocupada, casi el 4 por ciento de la fuerza de trabajo buscó durante 1962 empleo permanente pero sólo pudo hallarlo temporario. Además, los métodos utilizados para calcular los promedios de desocupación —se considera desocupada a una persona sólo si en los últimos tiempos ha buscado empleo en forma activa— omiten tomar en cuenta que muchos hombres y mujeres que desean hallar trabajo no lo han buscado porque saben que no existen vacantes.

Por este motivo las subestimaciones afectan preponderantemente a los grupos con elevadas tasas de desocupación: los jóvenes, los ancianos y las minorías raciales. Muchos habitantes de las áreas agrícolas, mineras e industriales empobrecidas, que según la definición oficial están empleados pero que en realidad sólo trabajan parcialmente, se mudarían si tuviesen probabilidades de hallar ocupación en otro lugar. Es razonable

calcular que actualmente hay más de ocho millones de personas que no trabajan a pesar de que desearían emplearse, cifra ésta que contrasta con los cuatro millones a los que se refieren las estadísticas oficiales.

Más grave aún es que la cantidad de personas que se ha retirado voluntariamente de la fuerza de trabajo aumente en forma continua en lugar de mantenerse constante. Esta gente ha decidido abstenerse de buscar empleo y aparentemente ha aceptado el hecho de que no volverá a trabajar. Esta decisión es en gran parte irreversible, tanto en términos económicos como sociales y psicológicos. El trabajador de edad más avanzada se autocalifica de "jubilado"; no puede aceptar un empleo sin poner en peligro su seguro social. El trabajador que está en la flor de la edad se encuentra obligado a depender de un subsidio: en la mayoría de los estados los requisitos para convertirse en subsidiado provocan tantas alteraciones fundamentales en la situación del individuo que siempre es difícil, y a veces imposible, invertir el proceso. Los adolescentes, sobre todo aquellos que abandonaron sus estudios, y los negros, empiezan a comprender que no hay lugar para ellos en la fuerza de trabajo pero que al mismo tiempo no se les proporciona una alternativa realista. Estas personas y quienes dependen de ellas constituyen una parte importante del sector "pobre" de la población norteamericana.

La prueba estadística de estas corrientes se traduce en el hecho de que disminuye la proporción de personas que afirman pertenecer a la fuerza de trabajo: la llamada tasa de participación en la fuerza de trabajo. En consecuencia, la reciente estabilización aparente de la tasa de desempleo alrededor del 5,5 por ciento es engañosa: refleja el desaliento y la derrota de los individuos que no consiguen hallar trabajo y que se han retirado del mercado, y no es una pauta del triunfo de la economía en su afán de crear vacantes para aquellos que desean trabajar.

4. Se supone que un sistema industrial que funciona eficientemente proporciona la gran mayoría de los nuevos empleos gracias a la expansión del sector empresario privado. Pero más de la mitad de los nuevos empleos creados durante el lapso 1957-1962 correspondieron al sector público, predominantemente en el plano escolar. La apertura de vacantes en el sector privado se ha extinguido casi por completo, excepto en los ser-

vicios; de los 4.300.000 empleos creados en dicho período, la industria privada sólo aportó con sus propios esfuerzos unos 200.000. Muchas autoridades pronostican que la aplicación de métodos automatizados a ciertas industrias de servicios, que apenas está en su etapa de prueba, resultará particularmente eficaz. Si así fuera, en los años próximos no se creará ninguna posibilidad importante de empleo en el sector privado.

5. La automación eleva el nivel de aptitud de la máquina. El Secretario de Trabajo Wirtz afirmó recientemente que en términos generales las máquinas que se están produciendo en la actualidad tienen aptitudes equivalentes a las que certificaría un diploma de la escuela secundaria. Por lo tanto, para poder competir con semejantes máquinas, el ser humano debe poseer por lo menos dicho diploma. No obstante, el Departamento de Trabajo calcula que, a juzgar por la tendencia actual, en esta década no menos del 30 por ciento de los estudiantes desertará de la escuela superior.

6. En los Estados Unidos se está forjando una clase permanentemente postergada. Aproximadamente treinta y ocho millones de norteamericanos, que constituyen casi un quinto de la población, viven aún en la pobreza. En 1944 el 20 por ciento más pobre de la nación recibió el 4,9 por ciento de los ingresos totales, y en 1963 recibió el 4,7 por ciento.

ψ

◆ El secretario Wirtz resumió recientemente esta tendencia. "El aumento de población sumado al ímpetu tecnológico están dividiendo a la fuerza de trabajo norteamericana en decenas de millones de 'poseedores' y millones de 'desposeídos'. En nuestra economía con 69 millones de empleos, aquellos que tienen las aptitudes solicitadas gozan de oportunidades y de poder adquisitivo. Pero los demás enfrentan un problema nuevo y descarnado: se los excluye en forma permanente, tanto en calidad de productores como de consumidores, de la vida económica. Esta división del pueblo amenaza con crear una pila de chatarra humana. No podemos tolerar el desarrollo de una nación segregada de pobres, de ineptos, de desocupados, enclavada en el seno de otra nación de afortunados, de capacitados y de empleados."

La necesidad de un nuevo consenso

Generalmente ya se acepta la persistencia y el carácter novedoso de la situación que reflejan las estadísticas enumeradas. Por una ironía del destino, todavía se supone que es posible idear recursos que reducirán la desocupación a un nivel mínimo y que así preservarán la viabilidad omnímoda del actual sistema de producción. Algunas autoridades llegaron al extremo de sugerir que sería conveniente reducir el ritmo de trasformación tecnológica "para que el sistema de producción industrial tenga tiempo de adaptarse".

Nosotros creemos, por el contrario, que el sistema de producción industrial ya no es viable. Afirmamos que la única forma de poner la transformación tecnológica al servicio del bienestar individual y general consiste en aceptar el proceso y en aprovecharlo racional y humanamente. La nueva ciencia de la economía política se asentará sobre la promoción y la expansión planificada de la automación. Los problemas que plantea la automación se doblegan con particular docilidad ante una política inteligente: La misma automación proporciona los recursos y los instrumentos necesarios para reducir al mínimo las penurias del período de transición.

ψ

◆ Pero dentro de un futuro previsible deberemos introducir cambios importantes en nuestras actitudes e instituciones. En la actualidad los norteamericanos están siendo arrastrados por tres revoluciones simultáneas que ellos creen dominar. A falta de una auténtica comprensión de cualquiera de estos fenómenos, y especialmente del tecnológico, quizás estemos permitiendo que surja en cambio una comunidad eficiente y deshumanizada. Para poder controlar nuestro futuro, deberemos constituir conscientemente la sociedad a la que aspiramos. La automación nos obliga por fin a contestar los interrogantes históricos: ¿Cuál es el papel del hombre cuando no depende de sus propias actividades para dotar a su vida de una base material? ¿Con qué criterio se deberá distribuir el acceso individual a los recursos

nacionales? ¿Existen otros derechos justos —además de los que derivan del desempeño de un empleo— para aspirar al usufructo de bienes y servicios?

ψ

◆ Gracias a la automación, la sociedad ya no necesita imponerle al individuo tareas repetitivas y desprovistas de sentido (por su carácter innecesario). Ahora la sociedad puede otorgarle la libertad de escoger, según sus preferencias, una ocupación y una vocación, a partir de una vasta gama de actividades que ya no están promovidas por nuestro sistema de valores ni por nuestras formas aceptadas de "trabajo". Pero en ausencia de este nuevo consenso acerca de la automación, la nación no puede empezar a aprovechar todo lo que ésta augura para el perfeccionamiento del hombre.

ψ

Una propuesta práctica

Como primer paso para llegar a un nuevo consenso, es esencial admitir que el nexo tradicional entre los empleos y los ingresos se está rompiendo. La economía de abundancia puede brindar comodidad y seguridad económica a todos los ciudadanos, se dediquen éstos o no a lo que comúnmente se conoce por trabajo. La riqueza producida por las máquinas y no por los hombres continúa siendo riqueza. Por lo tanto, recomendamos vigorosamente que la sociedad asuma la tarea de proporcionar, a todo individuo y a toda familia, sin hacer discriminaciones y por intermedio de las instituciones legales y constitucionales apropiadas, el ingreso suficiente que le corresponde como cuestión de derecho.

ψ

◆ Consideramos que esta iniciativa es esencial para el orden económico, social y político que está emergiendo en nuestro país. Creemos que ésta es la única política que permitirá devolver al seno de la sociedad opulenta a la cuarta parte de la

nación que se encuentra desposeída o en vías de estarlo por falta de empleo. El derecho indiscriminado al ingreso suficiente reemplazaría al mosaico de paliativos implícito en las medidas de asistencia social —desde el seguro contra desocupación hasta la ayuda benéfica— promulgadas para garantizar que ningún ciudadano o residente de los Estados Unidos muera literalmente de inanición.

No pretendemos imaginar todas las consecuencias de este cambio introducido en nuestro sistema de valores. No obstante, resulta obvio que la distribución de abundancia en una sociedad automatizada debe asentarse sobre criterios radicalmente distintos de aquellos que rigen en un sistema económico basado sobre la escasez. En un panorama retrospectivo, se comprobará que la consagración del derecho al ingreso suficiente sólo habrá significado el primer paso para la reconstrucción que la triple revolución impondrá a nuestro sistema de valores.

ψ

◆ El sistema actual fomenta actividades que promueven el lucro privado y descuida otras capaces de enriquecer y mejorar la vida de nuestra sociedad. Por consiguiente, la política nacional dedicó hasta ahora mucha más atención al bienestar del proceso productivo que al bienestar del pueblo. La era de la automación puede invertir este énfasis. Creemos que si el plan de acción y las investigaciones oficiales se concentran sobre el pueblo y no sobre los procesos productivos, muchas actividades e intereses creadores a los que generalmente se califica de antieconómicos absorberán el tiempo y la dedicación de muchos de aquellos que ya no son necesarios para producir mercancías y servicios.

El conjunto de la sociedad debe alentar nuevas formas de actividad constructiva, compensatoria y enaltecedora. Entre ellas se destacan actividades tales como la enseñanza y el aprendizaje, que vinculan a los seres humanos con sus semejantes y no con objetos. La educación nunca ha tenido como propósito capital el lucro dentro de nuestra sociedad; por ello es la primera y más obvia de las actividades que invitan a la expansión del sector público para satisfacer las exigencias de este período de transición.

ψ

◆ No somos capaces de prever cuáles serán las normas futuras de la actividad y el empeño humanos en una nación en la cual cada vez menos personas se dedicarán a producir mercancías y servicios, y tampoco podemos predecir las normas absolutas para la distribución de ingresos que reemplazarán a aquellas del antiguo sistema de pleno empleo. No obstante, éstos no son temas especulativos y fantásticos que uno pueda imaginar apaciblemente para una sociedad que quizá aparecerá dentro de tres o cuatro generaciones. Los contornos del futuro ejercen una vigorosa presión sobre el presente. Los problemas de la desocupación, de los ingresos insuficientes, y de las vidas frustradas, nos están acosando ahora; al rebelarse, el negro norteamericano expresa los reclamos —y los derechos— de todos los postergados. Hoy, la voz del negro es la más persistente, pero detrás de él se yerguen los millones de desposeídos que empiezan a comprender que la automación —correctamente comprendida y aplicada— representa el camino por el que se sale de la indigencia y se marcha hacia una vida decorosa.

ψ

La transición [1]

Admitimos que será imposible completar de la noche a la mañana los cambios drásticos de circunstancias y de hábitos inaugurados por la automación y la economía de abundancia. No obstante, estos cambios, librados a las fuerzas comunes del mercado, implicarán penurias físicas y psicológicas y quizás el caos político. Estas penurias ya se manifiestan claramente entre los desocupados, entre los subsidiados hasta la tercera generación, y cada vez más entre los jóvenes y los ancianos a los cuales la sociedad no parece augurarles una vida decorosa ni aun

[1] No todos los firmantes comparten esta opinión acerca del período de transición. Robert Theobald y James Bogg consideran que los dos principios fundamentales del período de transición serán: 1) que las máquinas y no los hombres ocuparán las nuevas vacantes convencionales, y 2) que la actividad de los hombres se orientará hacia nuevas formas de "trabajo" y "ocio". En consecuencia, según ellos, las propuestas específicas esbozadas en esta sección son más apropiadas para hacer frente a los problemas del sistema económico de escasez que para avanzar por el período de transición hacia el período de abundancia.

estable. Debemos elaborar para esta transición programas orientados a promover las esperanzas de los desposeídos y de los desplazados por el sistema económico, y a proporcionar una base para reclutar a quienes deberán ejecutar aquellos cambios en las instituciones políticas y sociales que son esenciales para la era de la tecnología.

El programa que sugerimos aquí no pretende agotar el tema sino definir su alcance ineludible. Proponemos:

1. Un programa masivo para elevar el nivel de nuestro sistema de enseñanza, adaptado especialmente a las necesidades de los individuos crónicamente desprovistos de educación. Calculamos que así será posible crear decenas de miles de vacantes, particularmente para jóvenes, en áreas tales como la enseñanza, la investigación y el desarrollo. Se necesitan programas federales que contemplen la capacitación de 100.000 maestros adicionales por año.

2. Obras públicas masivas. Es necesario elaborar y ejecutar programas de obras públicas para la construcción de represas, lagos artificiales, puertos, sistemas de purificación de agua y aire, centros de recreación comunitarios. Calculamos que cada mil millones de dólares anuales invertidos en obras públicas crearían entre 150.000 y 200.000 vacantes. En esta forma se debería gastar una suma de 2 mil millones de dólares anuales, o aún mayor, que asumiría preferiblemente la forma de fondos de fomento destinados a aliviar la situación de las zonas de depresión o dislocación económica.

3. Un programa masivo de viviendas económicas, construidas con medios tanto públicos como privados, cuya meta se fijaría en 700.000-1.000.000 de unidades por año.

4. El desarrollo y la financiación de sistemas de tránsito rápido, urbanos e interurbanos, y de otros programas destinados a resolver los problemas que plantea la expansión de los grandes centros metropolitanos.

5. Un sistema público de electrificación asentado sobre la abundancia de carbón en las áreas postergadas, diseñado para proporcionar energía barata a densas zonas industriales y residenciales.

6. La habilitación de bases militares obsoletas para usos comunitarios o educativos.

7. Una reforma radical de nuestra estructura impositiva orientada a redistribuir los ingresos así como a repartir equitativamente los costos del período de transición. Para ello sería importante ampliar la aplicación del impuesto a las ganancias excesivas. Se necesitan subsidios y planes de crédito fiscal para aliviar los problemas que afectan a la población cuando numerosas industrias reemplazan la mano de obra humana por máquinas.

8. Los sindicatos tienen varios medios para desempeñar un papel importante y significativo en este período:

a) Empleando las negociaciones colectivas como un recurso para favorecer no sólo a los trabajadores sino también a las personas desplazadas de sus puestos por los cambios tecnológicos.

b) Reclamando ventajas tales como programas de vivienda, de recreación y otros similares, en la misma forma en que antes negociaban planes de asistencia médica y social.

c) Influyendo en la inversión de los colosales fondos de pensiones y asistencia social de los sindicatos, e insistiendo para que la política de inversiones juzgue primordialmente la utilidad social y la función de la empresa en la cual se invierte.

d) Organizando a los desocupados para que este sector silenciado participe nuevamente en la determinación de su propio destino económico, y robusteciendo las campañas para organizar a los trabajadores de cuello duro y profesionales.

9. La prerrogativa oficial para conceder licencias se debe esgrimir con el propósito de regular la rapidez y el sentido de la automación, reduciendo así al mínimo las penurias consiguientes; y el poder para fijar salarios mínimos e impuestos debe aprovecharse para proporcionar los incentivos capaces de impulsar la marcha más acelerada posible hacia los fines estipulados en esta declaración.

ψ

◆ No pretendemos de manera alguna que estas sugerencias sean completas ni que su formulación sea definitiva. Las mismas contemplan la inversión de sumas anuales superiores en muchos

miles de millones de dólares a las que ahora se gastan en empresas de tipo social, y otorgan al gobierno un papel en la economía mucho más importante que el que se le concede o se le ha concedido hasta ahora, excepto en épocas de crisis. Según nuestra opinión, ésta es una época de crisis, la crisis de una triple revolución. La filosofía pública para la transición debe asentarse sobre la certidumbre de que nuestras instituciones económicas, sociales y políticas existen para servir al hombre y de que no es el hombre quien existe para mantener un sistema económico determinado. Esta filosofía gira en torno al principio que estipula que los gobiernos se plasman en el seno de la humanidad para posibilitar la vida, la libertad y la búsqueda de la dicha, y que el gobierno debe ser un instrumento creador y positivo para la materialización de estos fines.

ψ

El cambio debe ser dirigido

El descubrimiento histórico de la segunda posguerra consiste en que se puede dirigir el destino económico de la nación. A partir del debate sobre la Ley de Empleos de 1946 se ha afirmado la convicción de que al gobierno federal le corresponde la responsabilidad primordial en lo que concierne al bienestar económico y social del país. La esencia de esta dirección consiste en la planificación. La democracia exige que los organismos públicos planifiquen, fijándose como meta el bienestar general. Cuando los entes privados, tales como las grandes empresas, planifican para su propio lucro, no fomentan necesariamente el bienestar general, tal como lo ha demostrado claramente el efecto de la automación sobre los empleos.

El Congreso admitió los trastornos engendrados por los cambios tecnológicos bruscos, y ello se refleja en las propuestas destinadas a enfrentar las "dislocaciones" mediatas e inmediatas, en la legislación para las áreas pobres y "castigadas", en los proyectos que contemplan la reeducación de los trabajadores reemplazados por máquinas, y en otras iniciativas similares. Las medidas propuestas hasta ahora no tienen un espíritu de "transición". Quizás éste es el motivo por el cual no han influido

mucho sobre las situaciones que estaban destinadas a aliviar. Pero la mayor debilidad de este género de legislación no reside en su ineficacia sino en su incoherencia. Es imposible interpretar estas medidas inconexas como un plan para remediar males profundos, y sólo implican, por así decir, un tratamiento superficial para lesiones epidérmicas.

Las agencias de planificación deben constituir la red a través de la cual pasarán las reivindicaciones del pueblo en todos los niveles de la sociedad. Así se estructurará gradualmente un inventario nacional de requerimientos humanos, al que se arribará por intermedio del debate democrático de los representantes electos.

ψ

◆ Las tareas primordiales de las instituciones apropiadas de planificación deberán consistir en:

• Recopilar los datos necesarios para evaluar los efectos, sociales y económicos, de la automación, según diferentes promedios de innovación.

• Recomendar métodos para alentar y estimular la automación, recurriendo a la iniciativa pública y privada.

• Procurar la distribución óptima de los recursos humanos y naturales que satisfaga las exigencias de la sociedad.

• Elaborar los métodos para allanar la transición desde una sociedad en la cual la norma es el pleno empleo dentro de un sistema económico asentado sobre la escasez, hasta otra en la cual la norma será la "no ocupación", si se da a ésta el sentido tradicional de trabajo productivo, o la ocupación en la amplia gama de tareas socialmente valiosas pero "improductivas" que serán posibilitadas por una economía de abundancia; y engendrar las condiciones en las cuales los hombres y mujeres que ya no sean necesarios para producir bienes y servicios podrán dedicarse a una multitud de tareas beneficiosas para la sociedad, en las que se sentirán plenamente realizados.

• Buscar inversiones que reemplacen a las de carácter bélico y a las subsidiarias de éstas, y que por sus méritos convenzan a los ciudadanos, empresarios y trabajadores, de que implican un aprovechamiento más racional de los recursos comunes.

• Integrar las planificaciones nacionales e internacionales. La revolución tecnológica vinculó virtualmente a todos los grandes problemas domésticos con problemas mundiales. No será posible perpetuar durante mucho más tiempo la tremenda desigualdad entre los países industrializados y subdesarrollados.

◆ El objetivo permanente consistirá en someter la vida económica a la dirección consciente y racional de instituciones planificadoras colocadas bajo el control democrático.

En esta estructura transformada las nuevas instituciones planificadoras operarán en todos los niveles del gobierno —local, regional y federal— y serán organizadas de modo tal que permitan la participación democrática en todos sus pasos. Estos organismos constituirán los medios idóneos para orientar y dotar de contenido a las voces que reclaman cada vez más vigorosamente el perfeccionamiento de todos los aspectos de la vida pública. Las instituciones planificadoras demostrarán cómo se pueden transformar las protestas contra las ciudades antiestéticas, contra la contaminación de la atmósfera y del agua, contra el sistema educativo imperfecto, contra la desaparición de los recursos materiales y de reposición, contra la baja calidad de la asistencia médica, y contra el desarrollo económico azaroso, en un esfuerzo integrado para elevar el nivel del bienestar general.

Nos alientan a pensar así los antecedentes de las instituciones planificadoras del Mercado Común y de varias otras naciones europeas, y creemos que este país puede beneficiarse con el estudio de las debilidades y los aciertos de dichas instituciones.

Un resultado capital de la planificación consistirá en el aumento de las inversiones orientadas hacia el sector público. Defendemos el aumento de las inversiones en esta área porque las mismas están retrasadas, porque las necesidades del sector público implican una parte sustancial del bienestar general, y porque no plantean dificultades a una sociedad opulenta. Porque tenemos conciencia de que nos hallamos ahora en un período de transición, creemos que sería engañoso insinuar que dichas actividades podrían asegurar la plena ocu-

pación. El sector público debe aspirar tanto como el privado a las ventajas de la automación, y el foco central de planificación contribuiría a materializar este objetivo. Las instituciones planificadoras deben compartir la premisa fundamental de esta declaración, o sea que la nación avanza hacia una sociedad en la cual la producción de bienes y servicios no será el único medio —y quizás ni siquiera el principal— para distribuir los ingresos.

ψ

La democratización del cambio

La revolución de los armamentos nos concede una tenue esperanza de que quizás la humanidad terminará por eliminar la fuerza institucionalizada como método para resolver los conflictos internacionales, y la reemplazará por equivalentes políticos y morales que nos conducirán hacia un mundo mejor. La revolución negra presagia la admisión final de este grupo dentro de la comunidad norteamericana en igualdad de condiciones sociales, políticas y económicas. La revolución automatizadora propone una existencia cualitativamente más rica en valores tanto democráticos como materiales. Ahora es más factible que en cualquier otro momento la instauración de un orden social en el cual los hombres adoptarán las decisiones que plasman sus vidas. La liberación de los hombres respecto de los lazos del trabajo insatisfactorio los faculta para convertirse en ciudadanos, para realizarse a sí mismos, y para elaborar su propia historia.

Pero estas magníficas promesas no constituyen en absoluto una garantía. Una cosa es destacar y posibilitar las "perspectivas democráticas", y otra muy distinta es conquistarlas, porque lo que materializará la ilusión de la vida democrática no será el cambio tecnológico sino la marcha consciente de los hombres hacia ese ideal y la creación de instituciones que concreten y nutran la visión para darle vida.

La democracia, con el sentido que otorgamos al término, implica una comunidad de hombres y mujeres capaces de comprender, de expresar y de determinar sus vidas como seres humanos dignos. La democracia sólo puede echar raíces en un

orden político y económico en el cual la riqueza sea distribuida por y para el pueblo, y utilizada para producir el más vasto provecho social. La inauguración de la era de la abundancia nos brinda la base económica para una auténtica democracia de participación, en la cual los hombres ya no estarán obligados a sentirse prisioneros de fuerzas sociales y de decisiones que escapan a su control o a su comprensión.

ESTE LIBRO SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 29 DE JULIO DE 1971
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. A.
CALLE LUCA 2223
BUENOS AIRES

"Uno de los fenómenos más notables de la última década consiste en el renacimiento del humanismo dentro de diversos sistemas ideológicos", observa Erich Fromm en su introducción a este volumen, que reúne por primera vez el pensamiento de un grupo nuevo de sociólogos, filósofos, psicólogos, políticos y economistas, que por encima de sus concepciones y compromisos políticos divergentes comparten una honda preocupación por los problemas universales de la libertad y de la identidad individual del hombre.

Esta poco común integración de ensayos escritos (casi todos especialmente para este volumen) por figuras prominentes de diversos países ha sido seleccionada personalmente por Erich Fromm. Sus autores, sean católicos, marxistas, liberales independientes, laboristas o de cualquier otra posición, están alarmados por la "pérdida de identidad" y la angustia del hombre en la sociedad de consumo y muchos ven en los primeros escritos de Marx una percepción profética de la "alienación" contemporánea. Todos ellos tratan de evaluar imparcialmente el progreso y el fracaso de los países socialistas en la creación de sociedades donde el individuo pueda desarrollar libremente su propia personalidad y asumir la responsabilidad por su propio destino. También enfrentan francamente los peligros que la tecnología moderna y la centralización burocrática del poder significan para las sociedades tanto de Occidente como de Oriente.

Este libro revela cómo la nueva y reciente crítica del joven Marx ha inspirado una teoría socialista humanista que difiere agudamente del marxismo ortodoxo.

El lector podrá leer con interés las siguientes obras del fondo editorial Paidós: M. Rubel: *Karl Marx, ensayo de biografía intelectual*; W. Odajnyk: *Marxismo y existencialismo*: N. W. Desan: *El marxismo de Jean-Paul Sartre*: S. Hook: *Marx y los marxistas*: A. Balinky: *La economía política de Marx*; R. D. Laing: *Experiencia y alienación en la vida contemporánea*: E. H. Erikson: *Identidad, juventud y crisis*. De Erich Fromm pueden leerse, asimismo, las siguientes obras del fondo Paidós: *El miedo a la libertad*: *La condición humana actual*; *¿Podrá sobrevivir el hombre?*: *El arte de amar*; *El dogma de Cristo*; *La crisis del psicoanálisis*.